برصغیر پر مسلم ثقافتی اثرات: نوآبادیاتی تناظر

ڈاکٹر ناصر عباس نیرّ *

Abstract:

Some people have endeavoured to build an argument as to Muslim cultural influence exerted on Sub continent in Middle Ages in line with European colonialism. This article aims at investigating the nature and the structure of Muslim cultural impact. It has been asserted that European colonialism was the direct product of capitalist industrialism while Muslim rule in middle ages was characterised by feudalism and this historical fact has played a vital role as to fixing on the configuration of cultural influences of both nations. It has also been highlighted that there existed resistance against hegemonic forms of political, economical and cultural impact during Muslim rule which found its expression in folk poetry of local languages.

یہ وہ سوال ہے جسے بعض احباب اردو ادب پر انگریزی نوآبادیاتی اثرات کے مطالعات کے ضمن میں پیش کرنے لگے ہیں۔ یہ سوال اپنی سادہ صورت میں تلازمہء خیال کا مظہر ہے: اگر یورپی قوموں نے مقامی ہندوستانی ثقافت کو 'تاراج' کیا تو اس طرح کے واقعات تو اس خطے کی تاریخ میں پہلے بھی رونما ہو چکے ہیں۔ ان میں قریب ترین مثال مسلمانوں کی ہے۔ آخر مسلمان بھی تو اہلِ یورپ کی طرح باہر سے آئے تھے۔ تلازمہء خیال سے ہمیں ایک واقعے سے ملتی جلتی باتوں، یا واقعات کا دھیان آتا ہے، مگر 'ان ملتی جلتی باتوں' میں ظاہری مماثلت کے علاوہ کیا رشتہ ہوتا ہے، یہ گرہ نہیں کھلتی۔ حقیقت یہ ہے کہ ظاہری مماثلت، اور تلازمہء خیال شاعری کی دنیا سے تعلق رکھتے ہیں؛ زبان کا سارا مجازی تفاعل انھی دو کا مرہونِ منت ہے۔ دوسرے لفظوں میں ہماری روزمرہ فکر پر بھی شاعرانہ فکر حاوی رہتی ہے۔ شاعرانہ فکر میں جست لگانے کی کیفیت ہوتی ہے، جس سے ایک شے اور دوسری شے کے درمیان 'خلا' رہ جاتے ہیں، اور شاعرانہ تجربے کے گہرے معانی اسی خلا، اسی خاموشی میں پنہاں ہوتے ہیں، اور یہ معانی حقیقی، واقعی نہیں ہوتے، تخیلی، امکانی ہوتے ہیں۔ لیکن جب شاعرانہ فکر ہماری روزمرہ فکر پر غالب آتی ہے، اور ہم اس سے نتائج بھی اخذ کرنے لگتے ہیں تو کئی طرح کی گڑبڑ واقع ہوتی ہے۔ ہم ظاہری مماثلت کو حقیقی، منطقی مماثلت سمجھ کر ایک واقعے کو دوسرے واقعے کا مترادف سمجھنے لگتے ہیں۔ اسی فکر کے تحت ہم یہ رائے بھی قائم کرتے

* شعبہ اُردو، اورینٹل کالج پنجاب یونیورسٹی، لاہور

ہیں کہ 'تاریخ اپنے آپ کو دہراتی ہے'، جوسوائے مغالطے کے کچھ نہیں۔ لہٰذا ہم اصولی طور پر یہ نہیں کہہ سکتے کہ یورپی نو آبادیات نے دراصل برصغیر میں 'مسلم نو آبادیات' کو دہرایا۔ برصغیر پر مسلمانوں کے حملے اور انگریزوں کا قبضہ، دو مختلف زمانوں میں رونما ہونے والے دو مختلف واقعات ہیں، جن میں کچھ ظاہری مماثلتیں اور کچھ فرق ہیں۔ فرق سے معنی پیدا ہوتے ہیں، لہٰذا ہم اس کی مدد سے دونوں واقعات کے معانی متعین کرنے کی کوشش کر سکتے ہیں۔

مسلمان نو آباد کار تھے یا نہیں، اس سوال پر توجہ کرنے سے پہلے یہ دیکھنا ضروری ہے کہ 'مسلم نو آبادیات' کی ترکیب کے مضمرات کیا ہیں؟ جب ہم یہ ترکیب استعمال کرتے ہیں تو گویا جیمز مل (۱۸۱۸ء) کی ہندوستان کی تاریخ سے متعلق ادوار بندی کو قبول کر رہے ہوتے ہیں۔ اس نے ہندوستان کی تاریخ کو ہندو، مسلم اور برطانوی ادوار میں تقسیم کیا تھا۔ برطانوی عہد سے پہلے کے ہندوستان میں مذہب کو بنیادی اصول کا درجہ دیا تھا، مگر اپنے ہم وطنوں کے عہدِ حکومت کو عیسائی عہد کہنے سے گریز کیا تھا۔ جیمز مل کی ادوار بندی حقیقتاً فرقہ وارانہ تھی، جسے خود مسلمانوں اور ہندوؤں کی بڑی اکثریت نے بھی قبول کیا۔ اس کے نتیجے میں یہ رائے پختہ ہونے لگی کہ مسلمانوں نے ہندو مذہب کو اسلام سے شکست دینے کی کوشش کی۔ نیز مسلمانوں نے اپنے جداگانہ تشخص پر اصرار کرتے ہوئے، ہندوؤں سے ثقافتی، معاشی فاصلہ برقرار رکھا، اور ضرورت پڑنے پر طاقت کا بے رحمانہ استعمال کیا۔ ان تمام باتوں پر غور کرتے ہوئے ہمیں یہ نکتہ بھی برابر پیش نظر رکھنا چاہیے کہ تاریخ، واقعے اور واقعے کے بیان و تعبیر سے بہ یک وقت عبارت ہے۔ واقعے کا بیان، ایک لسانی عمل ہے جو طرح طرح کی سیاست، آئیڈیالوجی سے متاثر و بوجھل ہونے کا امکان رکھتا ہے۔ جیمز مل کی فرقہ وارانہ تقسیم کے مضمرات کے پیش نظر ہی بیش تر نئے مؤرخین ہندوستان کی تاریخ کو قدیم، وسطی اور جدید زمانوں میں تقسیم کرتے ہیں۔ اس تقسیم سے برصغیر کی تاریخ کا نقشہ بدلتا ہوا محسوس ہوتا ہے؛ اس میں مذہب کو اتنی ہی اہمیت ملتی ہے، جتنی اسے قدیم و وسطی زمانوں میں حاصل تھی۔ اس مضمون میں زیادہ تر 'مسلم نو آبادیات' کے سوال کو ازمنہ وسطیٰ کے ہندوستان کی صورتِ حال کے سیاق میں زیرِ بحث لایا گیا ہے۔ راقم کو احساس ہے کہ فرقہ وارانہ تاریخ کے تصور سے پوری طرح خلاصی ممکن نہیں ہوسکی۔ اس کی وجہ 'مسلم نو آبادیات' کا سوال ہے، جسے ہمارے کچھ احباب شدت سے اٹھا رہے ہیں؛ اس سوال سے بعض ایسی الجھنیں پیدا ہوتی ہیں جنھیں دور کیے بغیر نو آبادیات کی وضاحت ہی نہیں ہوسکتی۔ وگرنہ راقم اس بات کا اصولاً قائل ہے کہ ساتویں تا اٹھارویں صدی کا ادبی و تہذیبی مطالعہ ازمنہ وسطیٰ کے سیاق میں کیا جانا چاہیے، نہ کہ اسلامی عہد کے طور پر۔ اسلامی عہد کا نام دینے سے دو ہی رویے سامنے آتے ہیں: مسلمانوں کا دفاع یا ہندوؤں کا دفاع، اور دونوں کا دفاع دونوں کی مذمت و ملامت کے صدہا پہلو لیے ہوتا ہے۔ یعنی تہذیبی و ادبی مطالعہ مذہبی تاریخی مطالعہ بن جاتا ہے۔

راقم کو یہ بھی احساس ہے کہ 'مسلم نو آبادیات' اور یورپی نو آبادیات میں بھی ایک نوع کی فرقہ واریت ہے۔ لہٰذا ہوسکتا ہے کہ دونوں میں فرق کرتے ہوئے کہیں ایک کی بے جا حمایت اور دوسرے کی ناروا مذمت کا کوئی

پہلو نکل آئے، تاہم یہ نادانستہ ہوگا، اور ان تاریخی تصورات کے تحت ہوگا، جو لاشعور میں جگہ پا چکے ہیں، اور جن کی موجودگی کی خبر عام طور پر نہیں ہوتی۔

کچھ باتیں یورپی اور مسلمان حملہ آوروں میں مشترک ہیں۔ دونوں باہر سے آئے؛ جس طرح مسلمان، ہندوستان کے مختلف علاقوں پر قبضے کے لیے باہم دست وگریباں ہوئے، اسی طرح پرتگالی، فرانسیسی اور انگریز بھی ہوئے، انگریزوں نے بالآخر باقیوں پر فتح پائی؛ دونوں نے مقامی حکمرانوں سے جنگیں کیں، قتل و غارت گری کی، شہروں، قصبوں کو برباد کیا اور زمانہء امن میں اصلاحات کیں۔ اسی طرح دونوں نے مقامی لوگوں سے ان کا حقِ حکمرانی چھینا۔ تاہم کچھ باتوں میں دونوں مختلف بھی تھے۔ ہندوستان پر مسلمانوں کے مختلف النسل خاندانوں نے حکومت کی؛ عرب، ترک اور ایرانی خاندانوں نے۔ جب کہ یورپی لوگ اپنی حکومتوں کے پروانے لے کر ہندوستان بغرضِ تجارت آئے اور حاکم بعد میں ہوئے۔ دوسرے لفظوں میں وہ آئینی جواز اور قومی حسیت کے علم بردار تھے۔ دوسری طرف مسلمانوں کے پاس جہاد جیسا مذہبی جواز تھا، جسے دوران جنگ خاص طور پر بروے کار لایا جاتا(۱)۔ مگر کیا نظریہء جہاد اور قومی حسیت یکساں تھے؟ ظاہر ہے نہیں۔ اوّل الذکر مذہبی نظریہ ہے اور آخرالذکر سیکولر۔ یہ درست ہے کہ کبھی کبھی یورپی عیسائی، خدا کی شہنشائیت قائم کرنے کے جذبے کا اظہار کرتے تھے۔ مثلاً گارسیں دتاسی ہندوستان میں پادریوں کی سرگرمیوں پر تبصرے کے ضمن میں لکھتے ہیں ''خدا کرے وہ پیشین گوئی پوری ہو جو مجھے انگلستانی کلیساؤں کی ایک بھجن میں ملی ہے: عیسیٰؑ کی حکومت وہاں تک ہوگی جہاں تک سورج ہر روز چکر لگاتا ہے''(۲)۔ بایں ہمہ نہ تو انگریزی حکومت کا بنیادی منشا ہندوستان کو عیسائی ملک میں تبدیل کرنا تھا، اور نہ مسلم حکمران پوری ہندوستانی آبادی کو طاقت و جبر سے مسلمان بنانے آئے تھے۔ اصل یہ ہے عیسائیت اور اسلام دونوں تبلیغی مذاہب ہیں۔ مسلمانوں کے ہمراہ یا ان کی وجہ سے علما و صوفیا بغرضِ تبلیغ آئے، اور انگریزوں کے ساتھ مشنری۔ لیکن سوال یہ ہے کہ کیا برصغیر میں صوفیا کی خانقاہوں اور مشنریوں کے چرچ یا سکولوں نے یکساں کردار ادا کیا؟ اس سوال کے جواب کے لیے تاریخ سے لمبی چوڑی مثالیں ڈھونڈنے کی ضرورت نہیں۔ صوفیا کے خانقاہی کلچر کی وجہ سے، جس کی سب سے اہم خصوصیت رواداری تھی، اسلام اس تیزی سے پھیلا کہ ہندوستان کی آبادی کا بڑا حصہ مسلمان ہو گیا، مگر مشنریوں کی تبلیغی کوششیں اس درجہ کامیاب نہ ہوسکیں۔ اس بات سے بہت فرق پڑا۔ ہندوستان میں مسلمانوں کی آبادی بڑھنے سے جو نیا مخلوط کلچر پیدا ہوا، وہ محدود عیسائی آبادی کی وجہ سے ممکن نہ ہوسکا۔

ہمیں یہ بات بھی پیشِ نظر رکھنی چاہیے کہ انگریز ہندوستان میں اس وقت آئے، جب کلیسا اور ریاست میں محض رسمی تعلق رہ گیا تھا، اس لیے وہ مشنریوں کی جہاں حوصلہ افزائی کرتے تھے، وہیں ان کی سرگرمیوں پر پابندی بھی عائد کردیا کرتے تھے، نیز انھیں فیصلہ سازی میں شریک نہیں کرتے تھے۔ فورٹ ولیم کالج کے پرنسپل ڈیوڈ براؤن، پادری تھے، اور چرچ کا انگلینڈ کے نمائندہ تھے، مگر ان کا عہدہ محض نمائشی تھا۔ برصغیر میں مسلمان حکومتوں نے

بھی عام طور پر مذہب کو ریاست کا قانون نہیں بنایا۔کشمیر کے زین العابدین اور مغل شہنشاہ اکبر نے ریاست کو سیکولر بنایا۔

قومی حسیت کی وجہ سے انگریزوں کی پالیسیوں میں وحدت تھی مگر مسلمانوں کی خاندانی بادشاہت کی وجہ سے ان کی پالیسیوں میں اختلاف ہوتا تھا۔ یہ بات مسلمانوں کے ہندوستان پر اثرات کے مطالعے کو پیچیدہ بناتی ہے۔مثلاً اکبر غیر مسلموں کا جزیہ معاف کرتے ہیں تو اسی خاندان کے اورنگ زیب بادشاہ اسے دوبارہ جاری کرتے ہیں۔دکن میں ابراہیم عادل دکنی رہندی کو سرکاری زبان بناتے ہیں تو ان کے جانشیں عادل شاہ اس حکم کو منسوخ کر کے فارسی کو دوبارہ سرکاری زبان بناتے ہیں۔تاہم مسلمانوں اور انگریزوں میں سب سے اہم،اور فیصلہ کن فرق دو تھے:مسلمانوں نے ہندوستان کو اپنا وطن کیا(سوائے محمود غزنوی، نادر شاہ اور احمد شاہ ابدالی کے)،مگر انگریزوں نے نہیں۔انگریزوں نے ہندوستان پر'فاصلے' سے حکومت کی،جب کہ مسلمانوں نے'قریب' رہ کر حکومت کی؛انگریز حکومت کا'مرکز' ہندوستان سے'باہر' تھا،اور مسلم حکومت کا'مرکز'،'اندر' تھا۔علاوہ ازیں مسلمان عہدِ وسطیٰ میں ہندوستان آئے،اور یورپی مابعد نشاۃ ثانیہ کے جدید،سرمایہ دارانہ عہد کے آغاز میں۔یہ دونوں فرق اس قدر بنیادی ہیں کہ ہم برصغیر میں ان دونوں قوموں کے اثرات کا مطالعہ یکساں انداز میں کر ہی نہیں سکتے۔

ہم مسلمانوں اور انگریزوں،دونوں کو استعمار کار(colonizer)قرار دے سکتے ہیں یا نہیں،اور ان کے نظامِ حکومت کو نوآبادیات(colonialsim)کا نام دے سکتے ہیں یا نہیں،اس سوال کا جواب نوآبادیات کی تعریف کی روشنی میں دیا جاسکتا ہے۔مابعد نوآبادیاتی مطالعات کے بنیاد گزار ایڈورڈ سعید نے نوآبادیات کو واضح کرنے کے لیے،اس کا تقابل امپیریل ازم سے کیا ہے۔''امپیریل ازم سے مراد دور دراز خطے پر حکم رانی کرنے والے کسی غالب میٹروپولیٹن مرکز کا عمل،نظریہ اور رویے ہیں۔کولونیل ازم جو تقریباً ہمیشہ امپیریل ازم کا نتیجہ ہوتا ہے،وہ دور دراز خطے پر آبادکاری کو مسلط کرنے کا نام ہے''(۳)۔چناں چہ نوآبادیات امپیریل ازم کا نتیجہ ضرور ہے،اس کے مترادف ہرگز نہیں۔یہ بھی ضروری نہیں کہ جہاں امپیریل ازم ہو،وہاں کولونیلزم بھی لازماً ہوگا۔نوآبادیات،امپیریل ازم کا ایک امکان ہے،حقیقت نہیں۔بہ قول بل اشرافت،''نوآبادیات کی اصطلاح،اس ثقافتی استحصال کی اس خاص صورت کو واضح کرنے کے لیے اہم ہے،جس کا فروغ گزشتہ چار سو برسوں میں یورپ کی توسیع پسندی کے ساتھ ہوا''(۴)۔بل اشرافت (اور ان کے ساتھی گیرتھ گرفتھس وہیلن) یہ واضح کرتے ہیں کہ قدیم تہذیبوں نے بھی اپنی کالونیاں قائم کیں،اور انھیں اپنے امپیریل مرکز کے حاشیے پر رکھا،ان کی ثقافت کو وحشیانہ بھی قرار دیا،مگر مابعد نشاۃ ثانیہ کی یورپی نوآبادیات کئی باتوں میں امپیریل ازم سے مختلف تھی۔ایک تو نوآبادیات کا آغاز سرمایہ داریت کی آئیڈیالوجی کے ساتھ ہوا،جس کی وجہ سے یورپی نوآبادکاروں نے اپنی ایشیائی وافریقی کالونیوں کے خام مواد اور سرمائے کو اپنی صنعتی ترقی کے لیے استعمال کیا۔نیز''استعمار کار اور استعمار زدہ کا رشتہ،فرق کی سخت گیر درجہ

بندی کا اسیر ہوا، جس میں مناسب اور مساواتی تبادلے، خواہ وہ معاشی ہو، ثقافتی یا سماجی، کے خلاف شدید مزاحمت تھی''۔

اس وضاحت کی روشنی میں کچھ باتیں بالکل صاف ہوجاتی ہیں۔ ایک یہ کہ مابعد نوآبادیات کے بنیادی اور ثانوی متون میں نوآبادیات کا تعلق مابعد نشاۃ ثانیہ کے یورپ سے جوڑا گیا ہے۔ بعض یورپی اور غیر یورپی اقوام، جیسے یونانی، ایرانی، رومی، چینی، ہندوستانی، مسلم اقوام نے اپنی امپائر قائم کیں، مگر وہ نوآبادیات سے مختلف تھیں۔ ان امپائر نے نوآبادیات کی مانند نہ تو اپنی محکوم آبادیوں کا سرمایہ 'باہر' منتقل کیا، اور نہ حاکم ومحکوم میں سخت گیر درجہ بندی (rigid hierarchy) قائم کی، یعنی ان امپائر میں نظام مراتب تو تھا، مگر وہ ڈھیلا ڈھالا تھا۔ ہندوستان پر حملہ کرنے والے مسلمانوں (محمود، نادرشاہ، احمد شاہ ابدالی کے استثنیٰ کے ساتھ) نے ہندوستان کو اپنا وطن بنایا، اس کی مٹی کی ملکیت (ownership) قبول کی، جس کا اثر صرف معیشت پر نہیں، ثقافت پر بھی ہوا۔ جب کہ استعمار کار ہمیشہ اپنے محکوموں سے ثقافتی، سماجی اور معاشی فاصلہ قائم رکھتا ہے۔ ''ہندوستانی اور کتوں کا داخلہ ممنوع ہے''، اس وضع کا فاصلہ کسی امپائر میں ایک آئیڈیالوجی کی صورت شاید ہی موجود ہو۔ لہٰذا اصولی طور پر برصغیر میں مسلم اقتدار کو امپائر قرار دیا جاسکتا ہے، استعماریت نہیں۔ امپائر میں ایک میٹروپولیٹن مرکز ہوتا ہے، یہ مرکز مغل امپائر میں بھی موجود تھا (آگرہ، لاہور، دہلی) اور ہندوستان کے معاشی وسائل ان مراکز میں ایک شاہانہ کلچر کی تعمیر میں صرف ہوئے، اور باقی مقامات بری طرح نظر انداز ہوئے۔ نیز مسلمان بادشاہوں نے جتنا ملکی سرمایہ شاہی باغات، محلات، مقابر، قلعوں کی تعمیر میں صرف کیا، اتنا رفاہ عامہ کے کاموں میں نہیں (اس ضمن میں شیر شاہ سوری کا پانچ سالہ اقتدار کسی قدر استثنیٰ کی حیثیت رکھتا ہے)۔ برصغیر میں مجموعی طور پر مسلم اقتدار، آج کے مفہوم میں عوامی حکومت کسی طور نہیں تھا۔

امپیریل ازم اور نوآبادیات میں دوسرا فرق تاریخی ہے۔ امپیریل ازم عہدِ وسطیٰ کی پیداوار تھا، اور نوآبادیات جدید زمانے کی۔ عہدِ وسطیٰ معاشی اعتبار سے جاگیرداری سے عبارت تھا، اور جدید عہد کا معاشی نظام سرمایہ داریت سے۔ لہٰذا دونوں کی اقدار، اخلاقیات، رسمیات، اصول مختلف تھے۔ دونوں میں یہ بات تو مشترک ہے کہ دولت کا ارتکاز اعلیٰ طبقات میں ہوتا ہے، اور اعلیٰ طبقات یہ دولت اپنی محنت سے پیدا نہیں کرتے، کسانوں، محنت کشوں کی کمائی پر ٹیکس لگا کر، یا براہ راست لوٹ کر جمع کرتے ہیں۔ بس ایک فرق ہے کہ شہنشاہ دولت کی شاہانہ انداز میں تقسیم میں حرج نہیں دیکھتا، مگر نوآبادکار اس طرح کی عیاشی کا متحمل نہیں ہوتا۔ نوآبادکار چوں کہ سرمایہ دارانہ آئیڈیالوجی کا حامل ہوتا ہے، اس لیے وہ دولت میں مسلسل اضافہ کرتا چلا جاتا ہے، اور پائی پائی کا حساب رکھتا ہے۔ اس فرق کی وجہ سے عہدِ وسطیٰ کا امپیریل ازم انسانی سعی کا ایک خاص تصور وضع کرتا ہے؛ اس تصور میں منصب، وقار، مرتبے، شہرت کی جستجو کو مرکزیت حاصل ہوتی ہے؛ ان کے مقابلے میں دولت کو ثانوی حیثیت حاصل ہوتی ہے۔ نوآبادیات میں یہ درجہ بندی الٹ جاتی ہے۔

عہدِ اکبری و جہانگیری کے امیر اور شاعر عبدالرحیم خانخاناں اپنی غیر معمولی خوبیوں کی وجہ سے ممتاز ہیں۔ان میں ایک خوبی دولت سے نفرت بھی تھی۔ایک مرتبہ نظیری نے ان کے آگے گر یہ کیا کہ انھوں نے کبھی ایک لاکھ روپے کی ڈھیری نہیں دیکھی،اور انھیں کیا معلوم کہ یہ کتنی بلند ہوتی ہے۔خانخاناں نے اپنے خزانچی کو حکم دیا کہ ایک لاکھ روپیہ لائیں اور ان کے آگے ڈھیر کریں۔جب حکم کی تعمیل ہوگئی تو نظیری نے اس ڈھیری پر نظر کی؛ خدا کا شکر ادا کیا کہ وہ دولت کی اتنی بڑی مقدار کو ایک جگہ دیکھنے کے قابل ہوا۔اس پر خانخاناں نے کہا کہ اتنے معمولی سے کام کے لیے خدا کا شکر ادا کرنے کی ضرورت نہیں؛اس کے ساتھ ہی وہ تمام روپیہ نظیری کو دے دیا۔کہا:اب یہ آپ کے شایان شان ہے کہ آپ خدا کا شکر ادا کریں۔اسی طرح ایک مرتبہ ایک برہمن نے خانخاناں کو لبھا دینے والا شعر سنایا۔خانخاناں نے برہمن سے پوچھا،آپ کی عمر کیا ہے؟ پینتیس سال،جواب ملا۔خانخاناں نے اس کی ممکنہ عمر کا اندازہ سوسال لگایا۔پانچ روپے فی دن کے حساب سے اسے پینسٹھ سال کے لیے روپیہ عطا کیا۔یہ دونوں قصے ہربنس مکھیا نے بیان کیے ہیں،یہ واضح کرنے کے لیے کہ ''دولت کی طرف بے نیازی کا رویہ،عہدِ وسطیٰ اور جدید عہد میں خطِ امتیاز کھینچتا ہے''(۵)۔

اب ذرا مرزا غالب کی پنشن کا قضیہ یاد کیجیے۔مرزا نے سیکرٹری گورنمنٹ ہنڈ سٹرلنگ کا فارسی قصیدہ لکھا،اور انھوں نے وعدہ کیا کہ فیروز پور جھرکہ سے ملنے والی خاندانی پنشن انھیں پوری ملے گی،مرزا دو سال کلکتے میں رہے۔پنشن کے حصول کے لیے سترہ برس کی خواری بھی کام نہ آئی۔

ان قصوں سے کیا ظاہر ہوتا ہے؟ یہ محض دو قسم کے صاحبانِ اختیار کے فنکاروں کے سلسلے میں دو مختلف رویے نہیں ہیں؛ دو ثقافتی طرزِ عمل ہیں،دو تصورِ کائنات ہیں؛ دولت اور اس کی ثقافتی و مادی معنویت کے ضمن میں دو تصورات ہیں۔لہٰذا ان واقعات کی اہمیت محض تاریخ کے واقعات کے طور پر نہیں ہے،بلکہ علامتی حیثیت وقدر کی وجہ سے ہے۔عہدِ وسطیٰ کے مسلمان حکمرانوں اور جدید عہد کے انگریز حاکموں کے پاس جو بھی دولت تھی،مقامی وسائل پر اجارے سے حاصل کردہ تھی،مگر اس دولت کے مصرف کے قوانین اور آداب الگ الگ تھے۔آرتھوڈاکس مارکسی نقطہء نظر سے دیکھیں تو ان قوانین اور آداب کا سرچشمہ،جاگیرداری اور نو آبادیاتی سرمایہ داریت کے معاشی نظام تھے۔مثلاً جاگیرداری نظام میں امرا کے پاس زرِ کثیر ہوتا ہے (جسے زمینوں پر مالیہ وصول کر کے حاصل کیا جاتا ہے)۔چوں کہ اس زرِ کثیر کو نئے کاروبار میں کھپا کر بڑھانے کا کوئی نظام نہیں ہوتا،اس لیے اسے فیاضی سے خرچ کر دیا جاتا ہے۔اس کا 'نقصان' یہ ہوتا ہے کہ سرمائے سے سرمائے کی افزائش کا عمل رک جاتا ہے۔دوسری طرف سرمایہ داریت زائد روپے کو صنعتوں میں لگاتی ہے،تاکہ اسے بڑھایا جا سکے،اس لیے اسے غیر پیداواری سرگرمیوں (جیسے شعرا،علما،فنکاروں کی سرپرستی) میں بے دریغ لٹانے سے احتراز کیا جاتا ہے۔(دل چسپ بات یہ ہے کہ شاہ ولی اللہ نے اپنے عہد کی ناگفتہ بہ معاشی صورتِ حال کا ذمہ دار انھی غیر پیداواری سرگرمیوں کو قرار دیا تھا)۔غالب کو پنشن

کے لیے جس طویل اور تکلیف دہ صورتِ حال کا سامنا کرنا پڑا، اس کا اصل سبب سرمایہ دارانہ معیشت ہی ہے۔ اس کی رو سے غالب کی شاعری، ایک غیر پیداواری سرگرمی تھی، اور اس پر طے شدہ قاعدے سے ہٹ کر، یا زائد رقم خرچ کرنے کا کوئی جواز اس معاشی نظام میں نہیں تھا۔ بایں ہمہ یہ مارکسی نقطہء نظر ادھوری تصویر پیش کرتا ہے۔ قرون وسطیٰ میں دولت کو فیاضی سے خرچ کرنا، ثقافتی و اخلاقی معنویت، یہاں تک کہ سیکولر انسانی اقدار کا حامل عمل تھا۔

حقیقتاً خانخاناں نے اس روایت کی تقلید کی ہے، جو ہمیں محمود غزنوی (جس کے دربار میں چار سو کے قریب شعرا جمع تھے) سے لے کر آخری مغل بادشاہ بہادر شاہ ظفر کے یہاں نظر آتی ہے، جو خود شاعر اور شاعروں کے سرپرست تھے، اور شعری محافل برپا کیا کرتے تھے۔ یہ روایت فقط فنکاروں کی قدر دانی سے عبارت نہیں، بلکہ حکمران، اعلیٰ یا اشرافیہ کلچر کی سطح پر شخصی جوہر کا اعتراف بھی ہے۔ قابلِ غور بات یہ ہے کہ ایک جاگیردارانہ معاشرت میں شخصی جوہر کے اعتراف کی ضرورت کا احساس کیوں کر پیدا ہوتا تھا؟ زائد دولت کو خرچ کر ڈالنے کی 'روایتی مارکسی تھیوری' سے اس کی توجیہ نہیں ہوتی۔ اصل یہ ہے کہ قرونِ وسطیٰ کی اشرافیہ ثقافت میں دولت پر شخصی جوہر کو فوقیت دینے، یا مال و دولت کو انسانی وقار کے مقابلے میں حقیر سمجھنے کا رویہ موجود تھا۔ یہ الگ بات ہے کہ اس ضمن میں اشرافی ثقافت ایک گہرے تضاد کی حامل تھی۔ وہ مال و دولت کو 'عام لوگوں' سے بے دریغ حاصل کرتی تھی، اس سے 'خاص لوگوں' پر نوازشات کی بارش کرتی تھی۔ بایں ہمہ ازمنہ وسطیٰ کے مسلمان بادشاہ و امرا، شعرا پر انعام و اکرام کی بارش کرتے ہوئے، ان کے شخصی جوہر کو خاص ریاستی مقاصد کے تحت بروے کار لانے کا کوئی بیّن منشا نہیں رکھتے تھے۔ بجا کہ شاعر قصیدوں سے بادشاہ کو خوش کیا کرتے تھے، اور ان قصیدوں کی وساطت سے بادشاہ کی 'نیک نامی، عظمت، انصاف پسندی وغیرہ' کا بیانیہ بھی وضع ہوتا تھا؛ شعرا ان کے بدلے انعام، اعزاز، خلعت وغیرہ پایا کرتے تھے، مگر یہ کہنا مشکل ہے کہ ان کے ذریعے ریاستی آئیڈیالوجی کے فروغ کا کام لیا جاتا تھا۔ عہد وسطیٰ کے بادشاہ اپنی طاقت کے اثبات کے لیے، یا اپنی حکومت کے استحکام کے لیے شعرا کے محتاج نہیں تھے۔ لہٰذا محتاط انداز میں کہا جا سکتا ہے کہ عہد وسطیٰ کے ہندوستانی مسلمان حکمران، لوگوں کی ذہنی زندگی پر غلبہ پانے کی ضرورت نہیں سمجھتے تھے۔ (الّا یہ کہ انھیں بغاوت یا غداری کا حقیقی خطرہ ہو، یا کسی شاعر نے بادشاہ وقت کو رنجیدہ کیا ہو، جس کی اہم مثال جعفر زٹلی کی موت کا واقعہ ہے)۔ یہ کہنا مشکل ہے کہ وہ فرد کی آزادی کے کسی فلسفے کے تحت ایسا کرتے تھے۔ حقیقت یہ ہے کہ عہد وسطیٰ میں 'فرد' موجود ہی نہیں تھا۔ ریاست کی پالیسی کا رخ فرد کی طرف نہیں، گروہ اور طبقات کی طرف ہوتا تھا۔ علما، شعرا، مغنی ایک طبقہ تھے؛ اشراف و امرا ایک طبقہ تھے، اہلِ حرفہ ایک طبقہ تھے؛ طبقے کا یہ تصور غیر مذہبی تھا، اس لیے ان میں ہر مذہب کے لوگ شامل ہوتے تھے۔ تاہم ہندوؤں اور مسلمانوں کی الگ ثقافتی شناختیں بھی تھیں۔ چوں کہ یہ الگ ثقافتی شناختیں تھیں، اس لیے ان میں تصادم کا امکان تھا؛ فرق، جنگ و جدل میں بدلنے کا امکان رکھتا تھا۔ اہم بات یہ ہے کہ اس امکان کے حقیقت میں بدلنے کی آگ خود دنوں ثقافتوں کے 'فرق' میں موجود

نہیں تھی، بلکہ ریاستی بیانیوں میں تھی۔مسلم عہد میں ریاستی بیانیہ رواداری کا تھا،اس لیے تصادم کا امکان ایک بھیانک حقیقت میں تبدیل نہیں ہوا۔عزیز احمد نے راجندر پرشاد کے حوالے سے لکھا ہے کہ ''مسلمان فاتحین کا انداز بہ حیثیت مجموعی روادارانہ تھا،اور باوجود متعصّبانہ جذبہ کے جس کا کبھی کبھی کچھ لوگ مظاہرہ کر جاتے تھے، یہ بات پورے تیقن سے کہی جا سکتی ہے کہ بالکل ابتدائی دور حکومت سے ہندوؤں کے ساتھ برابر اور منصفانہ سلوک کی کوشش کی جاتی رہی''(۶)۔جب کہ نوآبادیاتی عہد میں ریاستی بیانیہ بدل گیا؛رواداری کی جگہ تقسیم کے بیانیے نے لے لی، چناں چہ فرق،ایک نا قابلِ عبور خلیج میں بدل گیا۔

قرونِ وسطیٰ کے ہندوستان میں ریاست،شخصی جوہر کو ریاست کے تابع رکھنے کی کوشش کرتی نظر نہیں آتی،مگر نوآبادیاتی حکمران /اشرافیہ کلچر شخصی جوہر کو ریاست کی جائیداد بنانے کی کوشش کرتا ہے۔سرمایہ دارانہ جدیدیت کا ایک بنیادی تضاد یہ ہے کہ اس کے تحت فرد کی انفرادیت وآزادی کا تصور تشکیل پاتا ہے اور نجی ملکیت کا نظریہ وجود میں آتا ہے،لیکن اسی بات کے پہلو بہ پہلو فرد کی ذہنی زندگی پر اجارے کی کوشش بھی ہوتی ہے،جس سے فرد کی آزادی محدود ہونے لگتی ہے۔اصل میں نجی ملکیت یا انفرادی آزادی کے ذریعے سرمایہ دارانہ معیشت اپنی لامحدود نشوونما کا اہتمام کرتی ہے،اور اسی وجہ سے تضاد کا شکار ہوتی ہے۔وہ انفرادی آزادی کو ایک قابلِ صرف شے (یعنی کموڈیٹی) کا درجہ دیتی ہے؛فرد کی آزادی خود اپنے آپ میں قدر نہیں رکھتی، بلکہ اس کی قدر علمی ومعاشی افزائش کی نسبت سے ہوتی ہے۔نوآبادیات،سرمایہ دارانہ جدیدیت پر ایک نیا پیوند ہوتی ہے،اس کے نتیجے میں استعمارزدہ عوام کی آزادی مزید محدود ہوجاتی ہے؛حقیقتاً وہ انفرادی آزادی کے ایک مسخ شدہ تصور سے آشنا ہوتے ہیں،اوراس کے تحت زندگی کرنے پر مجبور ہوتے ہیں۔ان کی ذہنی سرگرمیوں،یعنی رائے عامہ کو جاننے ،اسے اپنے حق میں تبدیل کرنے ،اورضرورت پڑنے پر کچلنے کی کوشش ہوتی ہے۔یہی وجہ ہے کہ ازمنہء وسطیٰ میں ہمیں ریاستی بیانیے کم سے کم نظر آتے ہیں،لیکن نوآبادیاتی عہد میں ریاستی بیانیوں کی بھرمار ہونے لگتی ہے،جیسے اصلاح کا بیانیہ،تہذیب آموزی کا بیانیہ،قوم پرستی کا بیانیہ،احیاپسندی کا بیانیہ،یورپی آفاقیت کا بیانیہ،مشرق ومغرب کی تفریق کا بیانیہ،روشن خیالی کا بیانیہ،جڑوں کی تلاش کا بیانیہ،مطابقت پذیری اور مزاحمت کا بیانیہ،لسانی و مذہبی شناخت کا بیانیہ وغیرہ۔یہ سب بیانیے قوانین،اخبارات،رسائل،تعلیمی نصابات،سرکاری وغیر سرکاری ادبی وثقافتی انجمنوں،علمی و ادبی مباحثوں کے ذریعے فروغ پاتے ہیں۔ان کا سب سے اہم 'اثر' یہ ہوتا ہے کہ لوگ اپنا تصور،اپنی دنیا کا تصور،دنیا سے اپنے رشتوں کا تصور انھی کے ذریعے،اور انھی کے تعقلاتی حدود میں کرنے لگتے ہیں۔ان کی وجہ سے نئے سماجی گروہ وجود میں آتے ہیں،اوران گروہوں کی شناخت کسی نہ کسی بیانیے کی چھتر چھاؤں تلے ہوتی ہے۔

یہ درست ہے کہ ازمنہءوسطیٰ میں بھی اصلاح واحیا کی تحریکیں چلتی ہیں،مگر یہ نوآبادیاتی عہد کے اصلاح و احیا کے بیانیوں سے، جوہری طور پر مختلف ہوتی ہیں۔یہ فرق صرف زمانے کے فرق سے پیدا نہیں ہوتا، بلکہ سیاسی و

ثقافتی رویوں سے بھی پیدا ہوتا ہے۔ ممتاز ہندوستانی مئورخ بی۔ این۔ پانڈے لکھتے ہیں۔

> عہد وسطیٰ کے اندر مسلم عہدِ حکومت میں ہندو اور مسلمان اصلاح پسند رہنماؤں نے مذہبی و اخلاقی پاکیزگی کی جو تحریکیں چلائیں، ان کا تعلق دونوں فرقوں سے تھا، مگر انیسویں صدی کے مصلحین علیٰحدگی پسند تھے۔ مثال کے لیے نانک، کبیر، چیتنیہ، دادو، تکارام، بسویشور، پران ناتھ وغیرہ کا سرسید اور سوامی دیانند سے مقابلہ کریں۔ عہد وسطیٰ کے مذہبی راہنماؤں نے بنیادی طور پر مذہب کی اصلیت اور جوہر پر دھیان دیا تھا اور ظاہری اعمال، مصحف پرستی اور نظریہ پرستی پر زور دینے کی مذمت کی تھی۔ دوسری طرف جدید مصلحین نے مذہب کے باطنی جذبات اور رومانی جوہر کے بجائے خاص طور پر مذہبی عقائد اور فلسفہ پر زور دیا۔''(۷)

گویا یورپی اور مسلم ثقافتی اثرات میں بنیادی نوعیت کا فرق ہے۔ یورپی اثرات نے علیٰحدگی پسندی کو جب کہ مسلم اثرات نے مخلوطیت کو فروغ دیا۔ دونوں کے اثر سے برصغیر میں ایک نیا 'کلچر' پیدا ہوا۔ کم و بیش ایک ہزار برسوں پر محیط مختلف مسلم حکومتوں کے زیر اثر جس کلچر کی نمود ہوئی، وہ مقامی اور بیرونی عناصر کا امتزاج تھا، مگر ایک ایسا امتزاج جس میں اگر کوئی درجہ بندی تھی تو وہ یورپی ثقافتی اثرات کے بالکل الٹ تھی۔ یعنی مسلم اثرات مقامی ثقافتوں پر مسلط ہونے، انھیں اپنے خاص رنگ میں رنگنے، اور ان کی اپنی انفرادی شناخت کو مٹانے سے زیادہ، ان سے متحد ہو جایا کرتے تھے۔ مسلم اور ہندی ثقافتیں ایک دوسرے کی حریف بننے سے زیادہ، حلیف بنتی تھیں۔ اس کا سب سے بڑا مظہر بھگتی تحریک تھی۔ بعض لوگوں کی رائے ہے کہ چودھویں صدی کے آس پاس، جب بدھ مت تقریباً مٹنے لگا تو اس سے پیدا ہونے والے خلا کو بھگتی تحریک نے پر کیا (۸)۔ یہ رائے بھگتی تحریک کے کردار کو محدود کرتی ہے۔ اسی طرح یہ رائے بھی ادھوری ہے کہ ''بھگتی تحریک سماج کے حاشیائی حصے (یعنی مقامی زبانوں، ان کے ادب اور نچلے طبقے) کی مظہریاتی کوشش تھی، جس نے برہمن برادری کے مسلط کردہ نظامِ مراتب کو بے مرکز کیا''(۹)۔ بلاشبہ بھگتی تحریک حاشیائی طبقے کی ایک ایسی جدوجہد تھی، جو ہر طرح کے نظامِ مراتب کے خلاف تھی، خواہ وہ برہمنی ہو،، مذہبی ہو، سیاسی ہو، یا طبقاتی ہو، مگر اس کا سب سے اہم پہلو یہ تھا کہ اس تحریک نے اپنے اظہار کے لیے 'مقامی و حاشیائی وسائل' پر انحصار کیا، لیکن اپنے نظریے کی تشکیل کے لیے الوہی میدان منتخب کیا۔ یہ ایک معجزاتی عمل تھا، عام لوگوں کی درماندہ زبانوں میں اس شاعری کی تخلیق کی، جس کا خمیر الوہی محبت کے تصور سے اٹھا تھا؛ یہ عمل اس لیے بھی معجزاتی تھا کہ الوہیت و دنیویت، مذہبی و سیکولر، اشرافی و اجلافی عناصر کا فرق مٹا دیا گیا تھا؛ اور اس اعتبار سے بھی یہ عمل معجزاتی تھا کہ الوہیت کے عقیدے اور زبان پر ملاّ و پنڈت کے اجارے کی نفی کی۔ اس تحریک نے عظیم شخصیات کو جنم دیا، جو شاعر بھی تھے، اور صوفی و بھگت بھی؛ بہ طور شاعر وہ سیکولر تھے اور بہ طور صوفی، خدا کی سب انسانوں کے لیے لازوال محبت کے عقیدے کے علم بردار تھے۔ تاہم کسی تحریک کی اہمیت کو جانچنے کا سب سے اہم پیمانہ صرف یہی نہیں ہوسکتا

کہ اس کے تحت کتنی عظیم شخصیات پیدا ہوئیں؛ عظیم شخصیات بالآخر ایک اقلیتی، اشرافی گروہ میں بدل جاتی ہیں۔ کسی تحریک کی اہمیت اس بات میں ہے کہ ان عظیم شخصیات نے عوام میں کس قدر نفوذ کیا، اور ایک ایسے انداز میں نفوذ کیا کہ ان کی اشرافی حیثیت کی بھنک بھی عوام کو نہ پڑی ہو۔ بھگتی تحریک کے شعرا ایسی ہی عظیم شخصیات تھے۔ ان کی عظمت، کسی ایک قوم (قوم کا تصور اپنے جدید مفہوم میں اس زمانے میں موجود ہی نہیں تھا) تک محدود نہیں تھی۔ بابا فرید، کبیر، میرا بائی، نانک، بلھے شاہ، عبداللطیف بھٹائی، سچل سرمست، شاہ حسین اسی مخلوط کلچر کی پیداوار اور اس کا عظیم الشان مظہر ہیں۔ تمدن ہند پر اسلامی اثرات کے مصنف ڈاکٹر تارا چند نے جو کچھ کبیر کے بارے میں لکھا ہے، وہ بڑی حد تک دیگر کے بارے میں بھی درست ہے:

> اس [کبیر] نے دونوں مذاہب کے مشترک عناصر اور باہمی مشابہتوں کا انتخاب کیا۔ اس نے ہندوؤں اور مسلمانوں کے فلسفیانہ تصورات، اذعانی اصول اور شعائر مذہب کے مابین بہت سی مماثلتیں پائیں۔ وہ سنسکرت اور فارسی مصطلحات بھی استعمال کرتا تھا اور دیسی زبانوں کی دونوں شکلیں، یعنی اسے قابل قدر قرار دیا اور دونوں مذاہب کے ظواہر ورسمیات کو بے لاگ ہو کر مذموم ٹھہرایا۔"(۱۰)

کبیر کے چند دوہے دیکھیے:

کبیرا کھڑا بزار میں مانگے سب کی خیر
نہ کاہو سے دوستی، نہ کاہو سے بیر
چلتی چکی دیکھ کے دیا کبیرا روئے
دوئی پاٹن کے بیچ میں ثابت بچا نہ کوئے
جاتی نہ پوچھو سادھو کی پوچھ لیجیے گیان
مول کرو تلوار کی پڑی رہن دو میان

مشترک عناصر کے انتخاب کو ترجیح دینے کا سیدھا سادہ مطلب یہ ہے کہ ہندو اور مسلم ثقافت میں متفرق عناصر نہ صرف موجود تھے، بلکہ ان کا اظہار دونوں میں ثقافتی مغائرت کو جنم بھی دیتا تھا۔ اس مغائرت کا تفصیلی ذکر اوّل اوّل ہمیں ابو ریحان البیرونی (۹۷۳ء۔۱۰۴۹ء) کی کتاب الہند میں ملتا ہے۔ البیرونی نے مسلمانوں اور ہندوؤں میں مغائرت کے چند اسباب گنوائے ہیں: زبان، مذہب (جس کی وجہ سے ہندو بدیسیوں کو ملیچھ کہتے)، معاشرت (جس کی وجہ سے مسلمانوں کو راکشس کہتے)، ہندوؤں کی خود پسندی (جس کے تحت وہ یہ ماننے کو تیار ہی نہیں تھے کہ کوئی دوسرا ملک، مذہب، قوم یا علم وفن ہوسکتا ہے)۔ چناں چہ ہم اس خدشے کو رد نہیں کر سکتے کہ عوامی سطح پر وقتاً فوقتاً ظاہر ہونے والی ثقافتی مغائرت، ثقافتی آویزش، تصادم اور آخر آخر میں ثقافتی تصادم میں بدلنے کا امکان رکھتی تھی۔ البیرونی کی نظر میں اس مغائرت کو مٹانے کا حل ربط وضبط اور افہام وتفہیم تھا۔ "ہندو ہر اعتبار سے ہم

سے بالکل مختلف ہیں اوران کی بہت سی باتیں ہم کو بہت پیچیدہ اور مبہم معلوم ہوتی ہیں، لیکن اگر ہمارے اوران کے درمیان زیادہ قریبی روابط قائم ہوجائیں تو ان کو سمجھنا آسان ہوجائے گا'' (۱۱) ۔محمود کے درباری اور شمالی ایران (خوارزم) کے البیرونی نے اپنی کتاب عربی میں لکھی۔ بعدازاں غوریوں، لودھیوں اور مغلوں نے بہ طورِ خاص ہند کے علوم وفنون کی کتابوں کے فارسی تراجم کروائے۔ گویا البیرونی کی تجویز پر عمل کیا۔لیکن مغائرت کو دور کرنے کا یہ عمل اعلیٰ طبقے کی اقلیت تک محدود تھا،جس کی افادیت اس میں تھی کہ اعلیٰ بااختیار طبقہ، ہندوؤں کے علوم وفنون کی تفہیم کو اپنی سیاسی حکمت عملی کورواداری بنیاد پر استوار کرسکتا تھا۔ تاہم عوامی سطح پر مغائرت پھربھی موجود رہتی تھی۔

کبیر کاظہوراس خدشے کامرہون منت تھا کہ مذہبی وثقافتی مغائرت انسانی المیوں میں بدل سکتی ہے۔کبیر جس چلتی چکی کو دیکھ کر روتے ہیں، وہ دوئی کی چکی ہے،جس کا شکار ہوکر کوئی بچ نہیں پاتا۔ یہ دوئی صرف بندے اور خدا میں نہیں ہے، بندے اور بندے میں بھی ہے؛ ہندو اور مسلمان میں بھی ہے۔ثقافتی و مذہبی شناختوں پر اصرار سے،انسانی گروہوں میں کس قدر خوف ناک تصادم ہوسکتا ہے،اس کی تمثال، چکی سے بڑھ کر کیا ہوسکتی ہے؟ چناں چہ کبیر نے ثقافتی افتراقات کے مہیب خطرے سے آگاہ کیا،اور ثقافتی اشتراکات کو ابھارا۔گیان کا تعلق برہمن سے ہے، نہ ملاّ سے ہے۔ گیان تو تلوار کی مانند ہے، جو میان کے اندر رہتی ہے۔گیان داخلی چیز ہے، ذات پات، عہدے، منصب میان کی طرح ہے۔اصل شے گیان کی تلوار ہے، ذات پات کی میان نہیں۔کبیر ثقافتی اشتراکات کا متن تیار کرتے ہوئے، بار باراختلافات کو بھلانے اور دور کرنے کی ضرورت پر زور دیتے ہیں۔مثلاً: ہندوترک دئی بنے ہیں، کچھونہیں پہچنیاں (خواہ مخواہ ہندواور مسلمان دو مذہب بن گئے ہیں۔حقیقت یہ ہے کہ ان میں کوئی فرق نہیں)۔یہی روایت بعد میں کلاسیکی اردوغزل میں سرایت کر جاتی ہے،اور یہی روایت ہمیں پنجابی و سندھی صوفیانہ شاعری میں نظر آتی ہے۔کبیر نے اگر شمالی ہندوستان کی کھڑی بولی میں اظہار کیا تو دیگر علاقوں کے صوفیوں، سنتوں نے ان علاقوں کی مقامی زبانیں اختیار کیں۔ان زبانوں میں وجود میں آنے والی شاعری اپنے وسیع مفہوم میں بھگتی اثرات کی حامل ہے۔

حقیقتاً بھگتی کا تصور، ثقافتی آویزش کے خدشے نے پیدا کیا تھا۔نوآبادیاتی عہد میں اس خدشے کو ایک بھیانک حقیقت کی صورت ملی۔ دوسرے لفظوں میں دومختلف ثقافتوں (جومختلف مذاہب کی حامل بھی تھیں) میں فرق و اشتراک دونوں موجود تھے؛ ازمنہ وسطیٰ میں اشتراکات کو دریافت کرکے ایک مشترکہ کلچر پیدا کیا گیا اور نوآبادیاتی عہد میں فرق کو ہوا دے کر علیٰحدگی پسندانہ،نفرت انگیز،مسلم یا ہندو قوم پرستانہ کلچر پیدا کرنے کی حوصلہ افزائی کی گئی۔ کیا ہم اسے اتفاق کہ سکتے ہیں کہ نوآبادیاتی برصغیر کے اکثر مشاہیر کی فکر علیحدگی پسندانہ تھی؟ 'فرق کا فلسفہ'، جداگانہ شناخت پر زور دیتا ہے، اوراس شناخت کا حصول ہمیشہ طاقت اور تشدد کو جنم دیتا ہے، یاکم ازکم طاقت وتشدد کوروا سمجھے جانے کا جواز اپنے اندر رکھتا ہے۔ دوسری طرف 'اشتراک کا فلسفہ' مخلوط شناخت پر اصرار کرتا ہے،اوراس شناخت کے حصول

کے لیے محبت اور بھگتی کا راستہ اختیار کرتا ہے۔

بایں ہمہ اس کا یہ مطلب نہیں کہ مسلم عہد میں جنگ و غارت گری نہیں تھی۔تب بھی جنگیں تھیں، انتہائی سفاکی کے ساتھ لوگوں کو قتل کیا جاتا تھا،مگر یہ جنگیں اقتدار کے لیے تھیں؛ مذہبی،لسانی،ثقافتی بنیادوں پر عوام کے ایک دوسرے کے خلاف صف آرا ہونے کی شاید ہی کوئی مثال ملتی ہو۔تاہم اقتدار کی خاطر لڑی گئی جنگوں کا نشانہ مسجدیں اور مندر بنتے تھے۔''جب جہاں گیر کسی ہندو ریاست سے برسرِ پیکار ہوتا تو مندر تباہ کردیا کرتا تھا...[اسی طرح] ہندوؤں نے جب کبھی بغاوت کی یا کوئی ہندو حکومت برسر اقتدار آئی،اس نے بھی مسلمانوں کے علی الرغم مسجدوں کی بے حرمتی کی اور ان کو منہدم کرڈالا۔پندرھویں صدی میں مالوہ کے ہندوزمینداروں اور دہلی کے قریب کے علاقوں میں مسجدوں کو منہدم کر کے ان پر مندر تعمیر کرنے کے واقعات بھی ضبط تحریر میں آئے ہیں''**(۱۲)**۔ان واقعات کی ہم سیدھی سادی توجیہ نہیں کر سکتے۔مثلاً یہ کہنا شاید ٹھیک نہیں ہوگا کہ مسلمان چوں کہ مذہباً بت شکن تھے،اس لیے مندر گراتے تھے۔ہم جانتے ہیں کہ برصغیر میں مسلمان اسلام کی اشاعت کی غرض سے نہیں آئے تھے،اور نہ انھوں نے لوگوں کے جبراً اسلام قبول کرنے کی تحریک چلائی۔(اسلام کی اشاعت صوفیا نے کی،یا نچلی ذات کے ہندو طبقاتی وجوہ سے جوق در جوق مسلمان ہوئے)۔عام طور پر مندر شکنی کا عمل جنگ کی حالت میں ہوتا تھا،وگرنہ زمانہ ءامن میں مندروں کو اوقاف کے فرمان دیے گئے۔یہ فرمان اورنگ زیب عالم گیر جیسے کٹر مسلمان حکمران نے بنارس،ملتان کے مندروں کے لیے جاری کیے تھے۔اکبر اور زین العابدین نے تو کہیں زیادہ لبرل مذہبی پالیسی اختیار کی۔اسی طرح ہندوؤں نے بھی زمانہ ء جنگ میں مسجدیں گرائیں،یا ان کی بے حرمتی کی۔مسلمان حکومت یا ہندو حکومت،مقتدرہ تھی،اور ہر مقتدرہ اپنا اثبات چاہتی ہے؛عبادت خانوں کو گرانا،طاقت کے وحشیانہ جنگی اظہار کے سوا کچھ نہیں تھا۔دیکھنے والی بات یہ ہے کہ کیا مندروں اور مسجدوں کی شکست اور ان کی بے حرمتی کے حوالے سے عام مسلمان ہندو ایک دوسرے کے مقابل صف آرا ہوتے رہے،اور ان کے درمیان فسادات کی آگ بھڑکتی رہی یا نہیں؟اس کا جواب بھی ہمیں بھگتی تحریک کی صورت ملتا ہے۔یعنی مذہبی فرق سے جس تصادم کا اندیشہ لاحق رہتا تھا، اسے ٹالنے کے لیے صوفی،سنت،بھگت سامنے آئے۔یہ سب لوگ عوام میں سے تھے؛عوام نے جنگی جنون سے پیدا ہونے والے تفرقے کا جواب،محبت کے الوہی فلسفے کی صورت پیش کیا۔

یہ ایک چشم کشا حقیقت ہے کہ مذہبی بنیادوں پر ہندوؤں اور مسلمانوں کے باہم متصادم ہونے کے بیانیے نوآبادیاتی عہد میں گھڑے گئے،اور پھر ان بیانیوں نے جو آگ لگائی،اس سے بھگتی کا تصور خواب وخیال ہو کر رہ گیا۔ہنداسلامی تہذیب (جو زیادہ تر زبانی تہذیب تھی) کے بیانیوں میں جو باتیں سرے سے موجود نہیں تھیں،یا فقط حاشیائی حیثیت رکھتی تھیں،انھیں نوآبادیاتی مؤرخوں نے گھڑا اور مرکزی اہمیت دی۔اشاعتی وسائل پر اجارے کی وجہ سے،ان سے حقیقی اثر پیدا کیا۔اس کی سب سے اہم مثال محمود غزنوی کے سومنات پر حملے اور اس کے نتیجے میں

ہندوؤں کے انتقام پر آمادہ ہونے کا بیانیہ ہے۔ ذرا رومیلا تھاپر کو سنیے، وہ اس باب میں کیا رائے رکھتی ہیں:

> جیمس مل کی ادوار سازی سے قطع نظر اسی قسم کی حرکتیں اٹھارویں صدی کی ابتدا سے ہی ہو رہی تھیں ولیم جونز کی تحریروں اور ایک صدی بعد میکس مولر کے کام میں یہی مشترک مئوقف پیش کیا گیا ہے کہ ہندستان پر مسلمانوں کو اقتدار شروع سے اس وقت تک تسلسل کے ساتھ اپنی ہندو رعایا پر مظالم ڈھا رہا تھا اور ان کا استحصال کر رہا تھا۔ دونوں ہی نے اپنے دعوے کے حق میں کوئی دلیل یا شہادت پیش نہیں کی ہے....محمود کے حملوں جیسے موضوع پر نوآبادیاتی بیانیوں اور تاریخی کتابوں سے پہلے کے جو بھی کتبات، بیانیے، رزمیے اور دوسرے ذرائع ہیں، انھوں نے اس واقعہ کا ادراک اپنے اپنے انداز سے کیا ہے...اور وہ تصویر جو اٹھارویں صدی اور اس کے بعد نوآبادیاتی مئورخوں نے پیش کی ہے، اس کا تو دور دور تک کوئی وجود نظر نہیں آتا ہے...اس دعوے میں کہ ہندوؤں میں اس واقعہ کا بدلہ لینے کا زبردست جوش پیدا ہو گیا تھا، اس لیے قابل قبول نہیں ہے کہ اس کے بارے میں بہت کم شواہد دستیاب ہیں۔ البتہ اٹھارویں صدی اور اس کے بعد اس مئوقف کو زیادہ سے زیادہ ابھارا جانے لگا تھا کہ اور اسی کے نتیجے میں اب موجودہ زمانے میں ہندوؤں اور مسلمانوں کے درمیان نفرت و دشمنی کا جواز پیش کیا جاتا ہے۔ (۱۳)

یہاں نوٹ کرنے کے قابل یہ نکتہ ہے کہ ''اس دعوے میں کہ ہندوؤں میں اس واقعے (محمود کے سومنات پر حملے) کا بدلہ لینے کا زبردست جوش پیدا ہو گیا تھا، اس لیے قابل قبول نہیں ہے...''۔ گویا حکمران مسلمان ہوں کہ ہندو، ان کے جنگی اعمال، عوامی زندگی کے خرمن پر عموماً بجلیاں نہیں گراپاتے تھے۔ اس حقیقت کے اصل اسباب کے بارے میں ہم کچھ ظن وتخمین ہی سے کام لے سکتے ہیں۔ مثلاً ایک بات یہ کہی جاسکتی ہے کہ اٹھارویں صدی کے اواخر تک برصغیر میں وہ عوامی منطقہ (public sphere) موجود ہی نہیں تھا، جس میں، بہ قول ہیبر ماس، عوامی آرا تشکیل دی جاتی ہیں اور ان تک عام وخاص کی، یعنی پبلک کی رسائی ہوتی ہے۔ (۱۴) عوامی آرا، عوام کے وہ نمائندے، وہ ذرائع ابلاغ تشکیل دیتے ہیں، جن کی رسائی ہر کہ ومہ تک ہوتی ہے۔ اس عوامی رسائی کی وجہ سے، آرا لوگوں پر اثرانداز بھی ہوتی ہیں۔ یہ عوامی منطقہ جمہوری ادوار میں وجود میں آتا ہے، جب عوامی (پبلک) اور نجی (پرائیویٹ) منطقوں میں واضح تقسیم ہوتی ہے۔ چناں چہ کسی حکمران کی جنگی تباہیوں کا واقعہ، ایک ایسے ڈسکورس میں بدل ہی نہیں سکتا تھا، جو عوام میں مذہبی، لسانی، نسلی اشتعال کو ہوا دے سکتا۔ علاوہ ازیں ازمنہ وسطیٰ کی جاگیردارانہ معاشرت میں لوگوں کی زندگی طبقاتی حدبندیوں میں بری طرح مقید ہوتی ہے؛ لوگ کسان، جولاہے، دھوبی، بڑھئی، برہمن، شودر جیسے طبقوں کا حصہ ہوتے ہیں، ان کی معاشی، ثقافتی، نفسیاتی زندگی انھی طبقاتی شناختوں سے متعین ہوتی ہے۔ دوسری طرف حکم رانوں کا طبقہ ہوتا ہے۔ ''مغل حکمران طبقہ ۱۶۴۷ء میں بادشاہ، ۸۰۰۰ منصب داروں

کے علاوہ ان امرا پر مشتمل تھا، جن کا ان فوجی دستوں کی نگہداشت کرنا تھا جو کہ دربار کے ساتھ منسلک کر دیے جاتے تھے'' (۱۵) یہ حکمران طبقہ عوام کا نمائندہ نہیں ہوتا، بلکہ ریاستی طاقت و اختیار کی مدد سے عوام کو قابو رکھنے میں یقین رکھتا ہے۔ مسلم عہد کے حکمران طبقے میں سیاسی و اقتصادی طاقت یک جا تھی۔ امرا، جا گیردار سیاسی اختیارات بھی رکھتے تھے۔ گویا ایک طرح کی خودمختاری کے حامل تھے۔ پورا برصغیر اقتصادی و سیاسی خودمختار اکائیوں پر مشتمل تھا۔ گاؤں ایک مکمل خودمختار اکائی تھا۔ یہ خودمختاریت سماجی سطح پر تبدیلی کی راہ میں سب سے بڑی رکاوٹ بھی تھی۔ چوں کہ عوام اور حکمران طبقوں کے رشتے طے شدہ تھے، جنھیں ذات پات کا نظام مزید پختہ کرتا تھا، اس لیے ازمنہ وسطیٰ کا ہندوستانی معاشرہ، جدید لغت میں جامد معاشرہ تھا۔ اس صورتِ حال میں تبدیلی نوآبادیاتی عہد میں رونما ہوئی، جب زمینوں کی انفرادی ملکیت کا قانون بنایا گیا۔ اس کی وجہ سے کسانوں کو زمینوں سے بے دخل کرنا ممکن ہو گیا، اور پھر یہی عمل کسانوں کو بیدار کرنے کا محرک بھی بنا۔ یعنی مغل عہد کا وہ جا گیردار طبقے، جو'' کسانوں سے فیاضانہ برتاؤ کیا کرتے تھے اور جمہانی نظام پر عمل پیرا ہو کر نظریاتی ہم آہنگی کے ذریعے باہمی تعلق کو پختہ کرتے دیتے'' (۱۶)، اور جس کی وجہ سے کسانوں میں اقتصادی وجوہ سے وہ اضطراب پیدا نہیں ہوتا تھا، جو ایک '' قومی مزاحمت'' کی صورت اختیار کر سکتا، یہی جا گیردار طبقے نوآبادیاتی عہد میں ایک نئے روپ میں سامنے آئے۔ اب جا گیردار کسان کو زمینوں سے بے دخل کرنے لگا، ہر حال میں مالیے کی طے شدہ رقم وصول کرنے لگا، لوگ قحط سے مریں، یا بیماری و افلاس سے، ان پر لازم تھا کہ سرکار کو مالیہ ادا کریں (اس کی اہم مثال قحطِ بنگال ہے، جو بدترین انسانی المیہ تھا، اس کے باوجود لوگوں کو سرکاری مالیہ ادا کرنے پر مجبور کیا گیا، جب کہ مغل عہد میں اس طرح کی صورتِ حال میں مالیہ معاف کر دیا جاتا تھا)۔ چناں چہ کسانوں میں اقتصادی بے چینی پیدا ہوئی۔ ۱۸۵۷ کی جنگِ آزادی کا بڑا محرک یہی بے چینی تھی، اور اسی کے نتیجے میں برصغیر کے لوگ، کیا ہندو، کیا مسلمان، کیا سکھ، سب ایک عوامی منطقے میں یک جا ہونے لگے، اور ریاست کے خلاف ہم آواز ہونے لگے۔

تاریخ ہمیں اس بات کو نظرانداز نہیں کرنے کی اجازت نہیں دیتی کہ ازمنہ وسطیٰ کے برصغیر میں حکمرانوں کے خلاف مزاحمت موجود تھی۔ مزاحمت، طاقت کے خلاف عملی یا زبانی ردِّعمل ہے۔ اس ردِّعمل کا اظہار اسی وقت ہوتا ہے، جب اس بات کا یقین کرنے کی معقول وجوہ موجود ہوں کہ طاقت کا استعمال بے رحمی سے کیا گیا ہے، یا صریحاً ناانصافی سے کام لیا گیا ہے، یا تسلیم شدہ اصولوں کو توڑا گیا ہے۔ نیز مزاحمت اس معاہدے کی پاس داری ہے، جو مصیبت زدہ شخص یا گروہ، جرأت و وقار کے ساتھ زندہ رہنے کے لیے خود سے کرتا ہے۔ چناں چہ اس بات کا قیاس ہی نہیں کیا جا سکتا کہ مسلمانوں کے حملوں کے وقت مقامی سطح پر مزاحمت نہ کی گئی۔ یہ مزاحمت ایک طرف ہندو حکمرانوں کی طرف سے مسلمان حملہ آوروں کے خلاف تھی، اور دوسری طرف عوام (اور اس میں مسلمان و ہندو کی تفریق نہیں تھی) کی طرف سے مسلمان حملہ آوروں کی غارت گری سے برپا ہونے والی اقتصادی بدحالی کے خلاف

تھی۔اوّل الذکر مزاحمت ایک حکمران کی دوسرے حکمران کے خلاف تھی؛اس کا مقصود اقتدار کا تحفظ تھا۔تاہم یہ سمجھنا آسان نہیں کہ ہندو حکمران، اپنے اقتدار پر شب خون مارنے والوں کے خلاف، ہندو عوام کو کس حد تک شامل کر پائے تھے۔مجمدار نے لکھا ہے کہ محمود غزنوی کے زمانے میں ہندو حکمرانوں نے شدید مزاحمت کی۔ جے پال اور انند پال کی مدد کے لیے ''ہندو عورتیں ہندوستان کے مختلف علاقوں سے اپنے زیورات اور ہیرے جواہرات فروخت کر کے مسلمان حملہ آوروں کے خلاف مزاحمت کے انتظامات کے لیے عطیات بھیجا کرتی تھیں''**(۱۷)**۔لیکن جب ہم رومیلا تھاپر کی تحریریں دیکھتے ہیں تو ہندو عوام (افواج نہیں) کی شرکت محال دکھائی دیتی ہے۔(اسی طرح البیرونی نے کتاب الہند میں راجہ آنند پال کے محمود کے نام خط کا ذکر کیا ہے،جس میں راجہ نے محمود کو ترکوں کے خلاف فوجی امداد کی پیش کش کی تھی۔آنند نے لکھا تھا کہ چوں کہ سلطان اس پر(آنند پال پر)فتح حاصل کر چکا تھا،اس لیے وہ نہیں چاہتا کہ کوئی اور سلطان پر غالب آئے۔البیرونی کا ہندوستان،ص۱۱)۔ہمیں یہ بات بھی فراموش نہیں کرنی چاہیے کہ مسلمانوں کے خلاف، ہندو عوامی مزاحمت کے اکثر بیانیے نوآبادیاتی عہد میں گھڑے گئے،اور انھیں اس 'عوامی منطقے' میں خوب خوب پھیلایا گیا، جو اخبارات، تاریخ کی کتابوں کی وسیع پیمانے پر اشاعت، تعلیمی نصابات اور عوامی مقررین کی مدد سے وجود میں آرہا تھا،اور جن کا بنیادی مقصد ہندوستانی عوام (جس میں تمام مذاہب کے لوگ شامل تھے) کی وحدت کو تقسیم کرنا تھا۔جیک ووڈس کے بہ قول ''ایک قومیت، قبیلے یا مذہب کو دوسرے کے خلاف ابھارنا،نوآبادیات،خصوصاً آگے پیچھے آنے والی برطانوی حکومتوں کا لازمہ بن گیا تھا،جنھوں نے سیلون میں سنہالی کو تامل کے خلاف، ہندوستان میں ہندو کو مسلمان کے خلاف،فلسطین میں عرب کو یہودی کے خلاف، برطانوی گیانا میں انڈین کو نیگرو کے خلاف، ملایا میں مالے کو چینی کے خلاف ابھارا''**(۱۸)**۔ظاہر ہے یہ تقسیم،تاریخ کی ایک نئی تعبیر ہی سے ممکن تھی۔

البتہ مسلمانوں کے حملوں سے برپا ہونے والی عمومی تباہی، اقتصادی بدحالی کے خلاف مقامی زبانوں کی شاعری میں ہمیں مزاحمتی اظہار ملتا ہے۔یہ اظہار مصیبت زدہ عوام کی طرف سے ہے،اور اس کا رخ جنگ جو حکمرانوں اور ان کی چیرہ دستیوں کی طرف ہے۔اس شاعری سے یہ بات بھی ظاہر ہوتی ہے کہ مقامی زبانیں عوام کے جسم و روح پر گزرنے والے سانحوں کے سلسلے میں کبھی خاموش نہیں رہیں؛ نیز ان میں وطنیت ہے، نسلی و مذہبی قوم پرستی نہیں۔(یہ واضح کرنے کی ضرورت نہیں وطنیت، مٹی سے محبت کا فطری جذبہ ہے،اور قوم پرستی،آئیڈیالوجی پر مبنی ایک تشکیل ہے،جس سے برصغیر کے لوگ انیسویں صدی میں انگریزی اثرات کے تحت متعارف ہوئے)۔ پنجابی شاعری سے یہ اقتباسات دیکھیے، جو ہمارے سامنے ازمنہ وسطیٰ کے مسلم عہد کی ایک دوسری تصویر سامنے لاتے ہیں:

فریدا ایہہ وِس گندلاں دھریاں کھنڈ لواڑ
اک راہیندے رہ گئے، اک رادھی گئے اجاڑ

(بابا فرید،۱۱۷۹ء۔۱۲۶۶ء)**(۱۹)**

[اے فرید! سرسوں کی یہ پھولوں بھری شاخیں زہریلی ہیں، جن پر کھانڈ (چینی) کا لیپ کیا گیا ہے۔ کچھ لوگ بس زمینیں کاشت کرتے رہتے ہیں اور کچھ پکی ہوئی فصلوں کو اجاڑ دیتے ہیں۔ یہاں بابا فرید جا گیرداری نظام پر طنز کرتے ہیں۔ کسان فصلیں اگانے کی مشقت کرتا رہتا ہے، مگر اس کی حالت میں کوئی تبدیلی نہیں ہوتی، کیوں کہ بادشاہ کا نمائندہ جاگیردار اس کی محنت کی سارا پھل اڑا لے جاتا ہے۔ کسان کے لیے اس کی فصل 'میٹھا زہر' ہے۔]

جیسی مَے آوے خصم کی بانی تیسڑا کری گیان وے لالو
پاپ کی جنجے کابلوں دھائیا جو ری منگے دان وے لالو

(بابا نانک، ۱۴۶۹ء۔۱۵۳۹ء)(۲۰)

[میرے اوپر جیسے خصم کی بانی آتی ہے، لالو ویسا ہی گیان کرتا ہوں۔ گناہوں کی بارات کابل سے لے کر آتا ہے، اور لالو جبر سے دان مانگتا ہے۔]

ہتھ بنھ کردی آں بینتی، سچیاں دیا سنا
باہر اترے پت مغلیڑے، دلی بیٹھے مچھاں نوں تا
کیہ لے بہیں گا مجلسے کیہ جگ تے رہسی آناں
لے جان گے پنڈی لٹ کے، ہاتھیاں دے ہودیاں وچ پا
نونہاں دھیاں لجان گے بنھ کے کیہ رہسی آشرم حیا
مینوں لے جان گے بنھ کے، گھگھری اڈدی لہور نوں جا

(لوک واراں)(۲۱)

[ہاتھ باندھ کے منت کرتی ہوں کہ سچے لوگوں کی باتیں سنا۔ باہر ان مغلوں کے بیٹے اترے ہیں، جو دہلی کے تخت پر مونچھوں پر تاؤ دے کر بیٹھے ہیں۔ لوگوں کی مجلس میں کیوں کر بیٹھو گے اور جگ میں کیا عزت و نام ہوگا، جب وہ (مغلوں کے بیٹے) پنڈی لوٹ کے، ہاتھیوں کے ہودوں میں بھر کے لے جائیں گے؛ بہووں اور بیٹیوں کو گرفتار کر کے لے جائیں گے تو کیا شرم و حیا باقی رہ جائے گی؛ وہ مجھے بھی ہتھ کڑیاں لگا کر لاہور لے جائیں گے اور میرا گھاگھرا اڑ رہا ہوگا، یعنی میں نیم برہنہ حالت میں ہوں گی۔]

حقیقتاً یہ مزاحمتی اظہار، بھگتی فلسفے ہی کا ایک اخلاقی جز تھا۔ صوفی شعرا کی عوام سے غیر مشروط محبت انھیں مجبور کرتی تھی کہ وہ حکمرانوں کے استحصالی رویوں کے خلاف زبان کھولنے کی اخلاقی جرأت کا مظاہرہ کریں۔ دوسرے لفظوں میں ان کی اخلاقی جرأت کسی مخصوص مذہبی عقیدے، یا اخلاقی فلسفے کے بطن سے پیدا نہیں ہوئی تھی، بلکہ اس کا سرچشمہ محبت کا جذبہ تھا؛ محبت ہی نے انھیں بے باک، نڈر بنایا تھا، اور محبت ہی نے انھیں اپنے محبوب (الوہی ہستی اور انسانی وحدت) پر سب کچھ قربان کرنے کا حوصلہ دیا تھا، یا ان میں محبوب کے آگے سب کچھ ہیچ سمجھنے کی خو پیدا کی تھی۔ یہی وجہ تھی کہ صوفی و بھگت شعرا کے مزاحمتی رویے، انقلابی نہیں تھے؛ کم از کم انقلاب کے

ترقی پسندانہ مفہوم میں۔ خود بھگتی تحریک کو بھی انقلابی کہنا مشکل ہے۔ یہ تحریک وحدت کی علم بردار ضرور تھی، مگر سماجی تفریقات کی طبقاتی و مذہبی بنیادوں کو منہدم کرنے کا تصور نہیں دیتی تھی۔ اسی طرح سیاسی اقتصادی نظام کے استحصالی اثرات کی نشان دہی تو کرتی تھی، لیکن اس نظام کو بیخ و بن سے اکھاڑ پھینکنے پر لوگوں کو مائل نہیں کرتی تھی۔ اس کی ایک ہی وجہ تھی کہ یہ کسی واضح، منطقی طور پر تشکیل دیے گئے نظریے کی پیداوار نہیں تھی۔ بھگتی تحریک کے حق میں یہ اچھی بات یہ تھی۔ بجا کہ یہ شاعری، مقتدرہ کے خلاف ایک ہمہ گیر عوامی تحریک کو منظّم کرتی تو نظر نہیں آتی، مگر رواداری و عشق کا کلچر پیدا کرتی ضرور محسوس ہوتی ہے۔

البتہ سترھویں صدی کے خوشحال خاں خٹک (۱۶۱۳۔۱۶۸۹) کی پشتو شاعری اس ضمن میں استثنائی حیثیت رکھتی ہے۔ ان کی شاعری میں مغل مقتدرہ کے خلاف افغانی قبائل کی جمعیت منظّم کرنے پر زور ملتا ہے۔ خوشحال خاں کے والد شہباز کو مغل شہنشاہ شاہ جہاں کی طرف سے جاگیر ملی تھی۔ یوسف زئی قبیلے کے ہاتھوں شہباز قتل ہوئے۔ خوشحال کو والد کی دونوں وراثتیں منتقل ہوئیں: خٹک قبیلے کی سربراہی، اور مغل حکومت کا عہدہ۔ ''دریائے سندھ کے کنارے، اٹک تا پشاور شاہی سڑک کی نگرانی اور دیگر خدمات ان کے سپرد تھیں''**(۲۲)**۔ خوشحال نے مغلوں کے لیے کئی جنگیں بھی لڑیں۔ اورنگ زیب عالمگیر نے بھی خوشحال کا منصب برقرار رکھا، مگر کابل کے صوبیدار (گورنر) امیر خاں نے عالمگیر کے دل میں بدگمانی کا بیج بویا۔ خوشحال معتوب ہوئے۔ انھیں گوالیار کے قلعے میں دو برس کے لیے قید کر دیا گیا۔ اسیری کے ایام نے ان کی قلبِ ماہیت کر دی۔ انھوں نے ایک اشرافی اقلیت کے ترجمان کا بھاری عمامہ ہمیشہ کے لیے چاک کر ڈالا، اور وطن دوست شاعر کی گدڑی زیبِ تن کر لی۔ طاقت کے خوف، ترغیب اور مصلحت کی جگہ طاقت کو الٹ پلٹ دینے (subversion) کا طرزِ عمل اختیار کیا۔ ظاہر ہے، اس عمل کے لیے بھی طاقت درکار تھی: انھوں نے قبائلی وحدت کو طاقت بنایا۔ مغل مقتدرہ کے آگے، افغانی قبائلی جمعیت کی طاقت منظّم کرنے کی کوشش کی۔ تاہم انھوں نے خوانین اور مغلوں، دونوں کے جبر و استحصال کے خلاف آواز اٹھائی۔

یہ خوانین اور یہ امرا
ننگ اہلِ حرم نہیں ہیں یہ
خونِ مظلوم ہے غذا ان کی
کچھ درندوں سے کم نہیں ہیں یہ **(۲۳)**

مسلماں بھی ہندو بھی شامل ہیں ان میں
وہ جن سے کہ معمور ہے قید خانہ
یہ مظلوم دوسو کے لگ بھگ ہوں گے
بنے ہیں جو تیرِ ستم کا نشانہ
اب وجد بھی ان کے یہاں حکمراں تھے
مگر ان کا مسلک نہ تھا جارحانہ
ملی جب سے اورنگ کو پادشاہی
ہے بیداد سے اس کی نالاں زمانہ
اسیر اس قدر بڑھ رہے ہیں ہر اک جا
نہیں ان کی تعداد کا کوئی ٹھکانہ **(۲۴)**

بھگتی شعرا اور خوشحال کی شاعری میں محبت کا موضوع مشترک ہے، اس فرق کے ساتھ کہ خوشحال کی شاعری میں وطن کی مٹی سے محبت کا موضوع بھی شامل ہو گیا ہے، اور اس کی وجہ سے شاعری میں ایک واضح سیاسی لے ابھر آئی ہے؛ یعنی ایک خطیبانہ، پرشکوہ انداز جو بھگت شعرا کے یہاں یکسر ناپید ہے۔ کبیر سے لے کر شاہ حسین تک، ہمیں شاعری کا لہجہ دھیما، پرسوز ملتا ہے؛ یہ سوز اندر رعشق کی آگ میں جلنے سے پیدا ہوا ہے۔ اس شاعری میں طاقت کی چیرہ دستیوں کے خلاف احتجاج بھی نرم لے میں ہے۔ دوسری طرف خوشحال اپنے وطن پر مغلوں کے جارحانہ 'قبضے' کو موضوع بناتے ہیں، اور اس کے خلاف افغانی ملت کو منظّم کرتے ہیں۔ خوشحال کے یہاں عورت، مٹی اور وطن کی محبت کی تکون ملتی ہے، جسے وہ خطرے میں دیکھتے ہیں۔ اس خطرے کے مقابلے کے لیے وہ 'اجتماعی افغانی قبائلی خودی وحمیت' کو جگانے کی کوشش کرتے ہیں؛ یوں ان کی شاعری طاقت کی قلمرو میں داخل ہوتی ہے۔ ان کی شاعری کی زبان، موضوع، علامتیں سب طاقت سے متاثر ہوتی ہیں: شاہین، قبائلی بہادری، غیرت، کوہستانی سخت جانی، جاں نثاری وغیرہ سے ان کی شاعری اپنا جغرافیہ تشکیل دیتی ہے۔ تاہم ان کے یہاں مذہبی عصبیت پر وطن دوستی پوری طرح حاوی ہے؛ وہ اپنے تمام ہم وطنوں، خواہ وہ ہندو ہوں، مسلم، سکھ سب کی مظلومیت کو محسوس کرتے ہیں۔ سیاسی واشرافی مقتدرہ کے خلاف غیر مبہم انداز میں اظہار کس قسم کے غیظ کو دعوت دیتا ہے، خوشحال کو اس امر کا احساس تھا۔ اسی لیے وہ پشاور کے نواح کے کہستانوں میں چھپ کر جیے۔ انھیں اندیشہ تھا کہ اورنگ زیب بعد از مرگ بھی ان کے جسد خاکی سے انتقام لینے سے باز نہیں آئے گا۔ چناں چہ وصیت کی کہ انھیں کسی ایسی جگہ دفن کیا جائے، جس کی خبر مغلوں کو نہ ہو۔ وہ نہیں چاہتے تھے کہ خاکِ وطن ہو کہ خاک بدن، مغلوں کے گھوڑوں کی ٹاپوں سے روندی جائے۔ اسی وصیت کو اقبال نے نظم کیا۔

کہوں تجھ سے اے ہم نشیں دل کی بات وہ مدفن ہے خوشحال خاں کو پسند
اڑا کر نہ لائے جہاں باد کوہ مغل شہسواروں کی گردِ سمند **(۲۵)**

برصغیر پر مسلم ثقافتی اثرات کا کوئی بیانیہ، زبان کے ذکر کے بغیر مکمل نہیں ہوسکتا۔ زبان، نہ صرف ثقافت میں ریڑھ کی ہڈی کا درجہ رکھتی ہے، بلکہ غیر معمولی سیاسی کردار کی حامل بھی ہوتی ہے۔ زبان کا سیاسی کردار، ایک زبان پر دوسری زبان کو ترجیح دینے کی صورت ہی میں ظاہر نہیں ہوتا، بلکہ خود زبان کی ساخت میں بھی مضمر ہوتا ہے۔ یہ تو سامنے کی حقیقت ہے کہ کسی ملک کی لسانی پالیسی، خواہ کس قدر لبرل ہو، سیاست سے خالی نہیں ہوتی، تاہم زبان وہاں بھی سیاسی جہت اختیار کر لیتی ہے، جہاں اس میں صنفی، نسلی، گروہی، مذہبی امتیازات کا ذکر ہوتا ہے۔ زبان کے سیاسی ہونے کا نسبتاً ڈھیلا ڈھالا مفہوم یہ ہے کہ ''جہاں طاقت کی غیر مساویانہ تقسیم ہو، اور جہاں انفرادی رویے طاقت کے کھیل کی عکاسی کرتے ہوں، یا اس سے متعین ہوتے ہوں''۔ **(۲۶)** یعنی زبان: علم، کلچر، اختیار، سماجی مرتبے کی 'طاقت' کی حامل ہے؛ اس طاقت کی غیر مساویانہ تقسیم ہی سے لسانی سیاست جنم لیتی ہے۔

اگرچہ آٹھویں تا اٹھارویں صدی (مسلم عہد) کے ہندوستان میں، حقیقی مفہوم میں کسی 'لسانی پالیسی' کی تلاش عبث ہے، مگر لسانی سیاست بہ ہر حال موجود تھی۔ لسانی پالیسی، مختلف لسانی گروہوں کے شماریاتی جائزوں، ریاستی ترجیحات، تعلیمی، قومی ضرورتوں، بنیادی لسانی حقوق جیسے مسائل پر غور وفکر کے بعد تیار کی جاتی ہے، اور اسے ریاست کی تائید اور آئینی جواز حاصل ہوتا ہے۔ ہمیں مسلم عہدِ حکومت میں واضح لسانی پالیسی کے برعکس، ریاستی لسانی ترجیحات ملتی ہیں۔ ڈاکٹر سید عبداللہ نے آئین اکبری کے حوالے سے لکھا ہے کہ:

> راجہ ٹوڈرمل نے تمام مملکت کے طول وعرض میں حکم دیا کہ تمام دفتری کام فارسی زبان میں انجام دیا جائے۔ ہمیں معلوم ہے کہ اس سے قبل دفاتر کا کام ہندی زبان میں انجام پاتا تھا۔ ٹوڈرمل کی اصلاحات کے نفاذ پر ہندوؤں کی طرف سے اظہارِ ناراضی موجب تعجب نہ ہوتا، اس لیے کہ اس تجویز کے ذریعے ہندوؤں کے مفاد کو سخت نقصان پہنچا تھا، لیکن تھوڑی بہت بے اطمینانی کے علاوہ کسی گوشے سے شدید برہمی کا مظاہرہ نہیں ہوا۔ **(۲۷)**

ہندی مقامی زبان تھی؛ فارسی غیر ملکی زبان تھی، جس کی قدیم اور وسطی صورت سے جنوبی ایشیا کے لوگوں کا رابطہ کوئی دو ہزار برسوں سے تھا؛ دسویں صدی کے آخر تک سندھ، ملتان اور پنجاب میں اسماعیلیوں کی وجہ سے جدید فارسی موجود رہی۔ گیارھویں صدی میں غزنویوں کے زیر اثر فارسی سے رشتہ نہایت مستحکم ہوا، غزنی فارسی کا مرکز تھا، اور لاہور چھوٹا غزنی تھا، جہاں ایران، خراسان اور ماورالنہر سے علما وفضلا آئے۔ تیرھویں صدی میں سلاطین دہلی نے فارسی لکھنے والوں کی سرپرستی کی۔ ''لہٰذا ایک تناظر میں شمالی ہندوستان فارسی اسلامی دنیا کا حصہ بن گیا''**(۲۸)** مسعود سعد سلمان اور امیر خسرو جیسے فارسی (اور ہندوی) شعرا مغل عہد سے پہلے ہندوستان میں اپنی عظمت کا نقش قائم کر چکے تھے۔ تاہم ہندو، مغل عہد میں فارسی کی تعلیم کی طرف متوجہ ہوئے۔ ''چوں کہ مال گزاری کا محکمہ ہندوؤں کے قبضے میں تھا، جس کی زبان ہندی تھی۔ پس ظاہر ہے کہ فارسی تعلیم حاصل کیے بغیر ہندوؤں کو ملازمتیں نہیں مل سکتی تھیں''**(۲۹)**۔ اس ساری صورتِ حال میں دو نکتے قابل غور ہیں۔ ایک یہ کہ، ہرچند فارسی سے ہندوستان (خصوصاً پنجاب) کا رشتہ صدیوں پرانا تھا، تاہم غزنوی عہد سے یہاں فارسی ادبیات کی روایت قائم ہونا شروع ہوئی۔ اس طرح ایک نیا طبقہ پیدا ہوا جو غیر مقامی (ایران و وسط ایشیا کے شعرا وفضلا پر مشتمل) تھا۔ اس طبقے نے ہندوی میں لکھ کر، مقامی زبان و کلچر سے وابستگی ظاہر کی، تاہم مقامی لوگ فارسی کی طرف اس وقت متوجہ ہوئے جب انھیں ایک حقیقی، معاشی ضرورت نے مجبور کیا۔ سوچنے والی بات یہ ہے کہ سولھویں صدی سے پہلے فارسی کی علمی و ادبی روایت، ہندوؤں کو متوجہ کیوں نہ کر سکی؟ (البتہ اس دوران میں فارسی میں سنسکرت سے متعدد تراجم ہوئے)۔ شاید اس کی وجہ ہندوؤں کی وہی علیحدگی پسندی تھی، جس کی طرف پہلے پہل اشارہ البیرونی نے کیا تھا۔ تاہم اس کی وجہ کچھ بھی ہو، گیارھویں تا سولھویں صدی مقامی ہندوی تخیل، غیر مقامی عجمی تخیل سے اجنبی رہا، تاہم سماجی میل جول کی وجہ سے لسانی لین دین جاری رہا۔ بہ ہر کیف ہندوؤں کو جبراً ایک ایسی غیر مقامی زبان (فارسی) کو اختیار

کرنا پڑا، جو حکمرانوں کی زبان تھی۔ چوں کہ فارسی کو ہندی کی جگہ رائج کیا گیا، اس لیے یہ صاف طور پر طاقت کا کھیل تھا۔ مقامی، ہندی رہندوی کو بااختیار بنانے کے بجائے، اسے اختیار سے محروم کیا گیا۔ اسی لیے ہندوؤں میں اضطراب پیدا ہوا۔ عوامی منطقے کی عدم موجودگی کی وجہ سے یہ اضطراب، منظّم مزاحمتی تحریک کی شکل اختیار نہ کر سکا۔ ۱۸۳۷ میں اسی تاریخ کو دہرایا گیا، جب انگریزی نے فارسی کو معزول و بے دخل کیا۔

یہاں اس بات پر بھی توجہ کی ضرورت ہے کہ کیا فارسی کو 'اسلامی' زبان سمجھ کر نافذ کیا گیا، یا محض حاکمانہ، اقتداری علامت کی حیثیت میں، یا کسی خاص سیاسی مصلحت کے تحت؟ یہ معلوم ہے کہ فارسی کا نفاذ اکبر کے زمانے میں ہوا۔ اکبر ایک سیکولر حاکم تھا، لہٰذا یہ نہیں سمجھا جا سکتا کہ اسے مسلمانوں کی زبان کے طور پر نافذ کیا گیا ہو۔ غالباً فارسی کا نفاذ خالصتاً سیاسی وجوہ سے تھا۔ مسلمان ہندی مالیاتی اصطلاحات پر شاید پوری دسترس نہیں رکھتے تھے، اور ان کے لیے مبینہ مالیاتی بے ضابطگیوں پر گرفت کرنا مشکل تھا۔ اس مشکل کا حل فارسی کے نفاذ کی صورت میں نکالا گیا۔ یہ سیاسی فیصلہ بھی لسانی سیاست کا ایک پہلو رکھتا تھا۔ حکمرانوں نے مقامی زبان پر کامل دسترس حاصل کرنے کے برعکس، اسے بے دخل کرنے کا آمرانہ، سیاسی فیصلہ کیا۔ ہندوستان کی تاریخ میں ایک مثال قائم ہوگئی، کہ حکمران اپنی اس زبان کو نافذ کر سکتا ہے، جو محکوموں کے لیے اجنبی ہو۔ یہیں اس بات کی وضاحت بھی ضروری ہے کہ فارسی اجنبی ہونے کے ساتھ ایک نئی، 'جدید' زبان بھی تھی؛ اس میں ادبیات کا ایک عظیم ذخیرہ موجود تھا، جس نے ہندوستانیوں کے تخیل میں نئی گہرائیاں اور وسعتیں پیدا کیں۔ یہ ایک ایسا پہلو ہے جو لسانی سیاست کو یک رخا ہونے سے بچاتا ہے، اور بسا اوقات لسانی سیاست کی موجودگی ہی کو عوام کی نظروں سے اوجھل کرتا ہے۔

لطف کی بات یہ ہے اکبر زبان کے سیاسی کردار کا گہرا ادراک رکھتا تھا۔ آئینِ اکبری میں لکھا ہے کہ ''عربی کا پڑھنا اور سیکھنا جرم تھا... یہاں تک کہ عربی کے مخصوص حروف، جیسے ث، ع، ح، ص، ض اور ط، سے احتراز کیا جانے لگا۔ لہٰذا عبداللہ کو لوگ ابداللہ اور احدی کو اہدی لکھنے لگے'' **(۳۰)**۔ اس سے اہم ترین بات یہ سامنے آتی ہے کہ: زبان کس قدر علامتی سیاسی معنی کی حامل ہو سکتی ہے، اور یہ معانی کس قدر ثقافتی وحدت وتفریق پر اثر انداز ہو سکتے ہیں! یہ نہیں کہ عربی مذہبِ اسلام کی بنیادی علامت سمجھی گئی تھی، جس کی سیکولر کلچر میں کوئی گنجائش نہیں دیکھی گئی، بلکہ عربی کے یہ مخصوص و منفرد حروف اسے ایک ناقابلِ اختلاط جداگانہ شناخت بھی دیتے تھے۔ یہ بات بھی نظر انداز نہیں کی جا سکتی کہ فارسی کا نفاذ ایک قابل ہندو کے ہاتھوں ہوا۔ اس سے ہم یہ نتیجہ اخذ کر سکتے ہیں کہ ٹوڈرمل کی نظر میں فارسی، مذہبی شناخت کی حامل نہیں تھی، البتہ اس عجمی کلچر کی نمائندہ ضرور تھی، جسے اکبر غیر معمولی اہمیت دیتا تھا، اور عربی کلچر پر فوقیت دیتا نظر آتا ہے۔ لہٰذا ہم کہہ سکتے ہیں کہ فارسی سیاسی مقتدرہ کی علامت تھی۔ بایں ہمہ یہ دلیل معقول نہیں کہ ہندی کے مقابلے میں فارسی علمی زبان تھی، اس لیے اسے سرکاری امور کی انجام دہی کے لیے اختیار کیا گیا۔ ہر زبان علمی حیثیت اختیار کرنے کی یکساں اہلیت رکھتی ہے۔ زبان میں وسعت پذیری کا داخلی خلقی رجحان ہوتا

ہے، جو نئی ضرورتوں کے ادراک سے خود بہ خود ظاہر ہوتا ہے۔

تصویر کا یہ ایک رخ ہے۔ دوسرا رخ بھی توجہ طلب ہے۔ ٹوڈرمل نے جس زبان کو فارسی کی مدد سے بے دخل کیا، وہ رسم الخط کے فرق کے ساتھ اردو ہی ہے۔ یہ ایک پیش پا افتادہ حقیقت ہے کہ اردو، ہنداسلامی تہذیب کی مظہر ہے۔ اپنی نحوی ساخت میں خالص ہندوستانی ہے مگر اس کی لفظیات، محاروات، رسم الخط اور ادبیات میں اہم حصہ فارسی اور کسی حد تک عربی کا ہے۔ سوال یہ ہے کہ اردو کیوں کر ایک مخلوط کلچر کا مظہر بنی؟ مخلوط کلچر دراصل ثقافتی انجذاب (acculturation) کا نتیجہ ہے۔ ثقافتی انجذاب کا عمل، عوامی سماجی دنیا میں واقع ہوتا ہے؛ یہ انجذاب، عوام کے ان باہمی روابط کا نتیجہ ہوتا ہے، جو یکساں دلچسپیوں اور مشترک اقدار کی تلاش کی خاطر قائم ہوتے ہیں۔ یہ ایک لحاظ سے بقائے باہمی کی جبلت کا اظہار ہے، جو بقائے ذات کی جبلت کے برعکس ہے۔ بقائے باہمی کی جبلت ثقافتی تعاون کو، جب کہ بقائے ذات کی جبلت مقابلے کو مہمیز کرتی ہے۔ ایک کی وجہ سے مفاہمت، ہم آہنگی، اشتراک و محبت کا ظہور ہوتا ہے، اور دوسری کی وجہ سے تصادم، تفرقہ، غلبہ، استحصال کے رویے پیدا ہوتے ہیں۔ مجموعی طور پر مخلوط کلچر اس امر کے انکار سے عبارت ہے کہ عوام، ملوک کے کلچر ہی کی نقل کرتے ہیں؛ مخلوط کلچر باور کراتا ہے کہ عوام کی ایک اپنی خود مختار ثقافتی دنیا ہے، جسے اجتماعی عوامی دانش پیدا کرتی ہے، اور جس کے نتیجے میں غیر طبقاتی، انسانی دانش پیدا ہوتی ہے۔ گویا اردو اگر ہنداسلامی تہذیب کا مظہر بنی ہے تو عوام کی سطح پر بنی ہے۔ ہاں یہ ایک تاریخی حقیقت ہے کہ مغل دربار نے اس اختلاط پذیر کلچر کو بعد میں تسلیم کیا۔ دوسرے لفظوں میں دربار نے اردو/ہندی کو انتظامی امور سے الگ کیا، دربار میں اس کے داخلے کی گنجائش باقی رکھی۔ یہاں ہمیں مغل دربار کی طرف سے اردو کی سرپرستی کا لفظ احتیاط سے استعمال کرنے کی ضرورت ہے۔ جو لوگ سرپرستی کا لفظ شدت، یا کثرت سے استعمال کرتے ہیں، وہ بعض بنیادی تاریخی حقائق سے صرفِ نظر کرتے ہیں، یا انھیں مسخ کرتے ہیں۔ اردو کے عوامی کردار کی اچھی وضاحت پروفیسر محمد حسن نے کی ہے:

> اردو زبان و ادب پر دربار کی سرپرستی کا غلط الزام برابر لگایا جاتا رہا ہے۔ حالاں کہ حقیقت یہ ہے کہ اردو ادب ان طبقوں کی دین ہے جو دربار سے الگ اپنا ایک تہذیبی وجود اور ذریعہء اظہار تلاش کرنے کی کوشش کر رہے تھے اور تہذیب و ادب کو ایرانیت سے آزاد کرا کے اسے ایک ایسے نہج پر ڈالنا چاہتے تھے، جس میں ہندوستانیت کی ارضیت بھی ہو اور اسلامی اور عجمی تمدن کا نکھار بھی، اور دربار نے اس نئے تہذیبی آہنگ و اسلوب کو اس وقت تسلیم کیا، جب وہ پورے سماج پر بھی اپنا تسلط جما چکا تھا (۳۱)

مغل حکمرانوں نے جب اردو کے مخلوط کلچر کو دربار میں جگہ دی تو ایک جمہوری رویے کا مظاہرہ کیا؛ جمہور کے کلچر کو دربار کے اشرافی کلچر کے پہلو میں جگہ دی۔ دوسرے لفظوں میں بھگتی کے عوامی فلسفے کو ریاستی تائید سے نوازا۔ لسانی، مذہبی تقسیم کی جگہ لسانی، مذہبی وحدت و رواداری کی حمایت کی۔ مخلوط کلچر کی پیداوار ہونے کی بنا پر اردو

شاعری خصوصاً مقتدرہ مخالف علامتوں کی حامل تھی۔مغل دربار نے نہ صرف اسے بھی قبول کیا، بلکہ جب مغل بادشاہوں نے اردو شاعری لکھنا شروع کی تو خود بھی یہی علامتیں برتیں۔کلاسیکی اردو غزل کے علامتی نظام کے دو جدلیاتی زمرے نہایت واضح ہیں: شیخ، ملا، پنڈت،زاہدایک زمرہ ہے،اسی میں مسجد، مندر، نماز،سجدہ،تسبیح، جنت،حوروغیرہ شامل ہیں۔دوسرازمرہ رند، مے خانہ، مےنوش،ساقی،کافر،قشقہ،بت وغیرہ سے عبارت ہے۔پہلے میں ظاہر پرستانہ عبادت،لالچ،بوالہوسی اور دوسرے میں محبت،بے غرضی،درویشی،فقیری شامل ہے۔ظاہر پرستی،مادی عقلی رویہ ہے،اوراسی لیےاس کی سرشت میں مفاد،طاقت،اقتدارو جاہ طلبی ہے،جب کہ محبت(اوراس میں بھی ہجر)فقط آرزو میں سرشار رہتی ہے۔چوں کہ اس محبت میں نرگسیت نہیں،اس لیے یہ ظاہر پرستانہ، جاہ طلب رویوں پرطنز واستہزا کے تیرمسلسل چلاتی ہے۔حقیقت یہ ہے کہ کلاسیکی اردو غزل کے طنز کا نشانہ،مذہبی وسیاسی اشرافیہ کاتعلق(nexus)ہے،اس لیے کہ یہ طنز جس متکلم کی زبانی ہے،وہ مخلوط عوامی کلچر کا نمائندہ ہے؛اس متکلم کی تشکیل اسی بھگتی فلسفے نے کی ہے،جس میں عجمی و ہندوستانی عناصر آمیز ہیں۔صرف میر صاحب کے چند اشعار دیکھیے:

میر صاحب کا ہر سخن ہے رمز   بے حقیقت ہے شیخ کیا سمجھے

کعبہ پہنچا تو کیا ہوا اے شیخ   سعی کر ٹک پہنچ کسی دل تک

میر کے دین و مذہب کواب پوچھتے کیا ہوان نے تو   قشقہ کھینچا، دیر میں بیٹھا کب کا ترک اسلام کیا

یہ تاریخی حقیقت ہے کہ انگریزی نوآبادیات سے پہلے اردو کی کوئی علیحدگی پسندانہ مذہبی شناخت نہیں تھی، یہاں تک کہ قبل نوآبادیاتی عہد کا ہندوستان مذہبی لسانی تشخص کی آئیڈیالوجی سے واقف ہی نہیں تھا۔(لسانی سیاست کے بعض نیم واضح اظہارات ضرور موجود تھے،مگر وہ سماجی شناختوں میں مؤثر نہیں تھے)۔انیسویں صدی کے آغاز میں پہلی مرتبہ گل کرسٹ نے'ہندوستانی' کو مذہبی بنیادوں پر منقسم کیا؛اوراس تقسیم کی بنیاد پر باقاعدہ متن تیار کروائے(باغ و بہاراور پریم ساگر)۔اس کے بعد رفتہ رفتہ ہند اسلامی تہذیب کی مظہر زبان،نہ صرف ہندوؤں اور مسلمانوں کی جداگانہ مذہبی شناختوں کا ذریعہ بنی، بلکہ دونوں میں کبھی نہ ختم ہونے والی دشمنی کا ایک اہم سبب بھی۔ اس استعماری تقسیم وعلیحدگی کے بعد ہی اردو کو دہلی کے مسلمان اشراف گھرانوں نے خاص طور پر اسے اپنی مذہبی شناخت کے طور پر اختیار کرنا شروع کیا،اوراس کے نتیجے میں اردو کا رشتہ عوامی روایت سے بھی کٹنا شروع ہوا،اوراس میں حجازی مرکز کی طرف پلٹنے کا رجحان نمودار ہوا۔اسی کی انتہا یہ تھی کہ ازمنہ وسطیٰ کے ہندوستان کی پوری تاریخ بھی دو واضح دھاروں میں بٹ گئی۔وہ شخصیتیں بھی متنازع ہوگئیں، جو کبھی دونوں قوموں میں یکساں احترام کی نظر سے دیکھی جاتی تھیں۔اس کی بڑی مثال کبیر ہیں۔انھیں نوآبادیاتی اور بعد نوآبادیاتی عہد کے اردو ادب کے مؤرخوں نے اپنی تاریخ میں شامل کرنے میں ہمیشہ تامل کا مظاہرہ کیا۔آج بھی اردو کی'مستند' تاریخوں میں، جو جامعات میں پڑھائی جاتی ہیں،کبیر کو شامل نہیں کیا جاتا۔ہر چند اس کی ایک وجہ کبیر کی زبان (جو بعض کے نزدیک

زبان نہیں شمالی ہندوستان کی اودھی، بھوج پوری وغیرہ بولیوں سے عبارت ہے) ہوسکتی ہے، مگر یہ بھی سچائی ہے کہ ان کے کتنے ہی دوہے اردو کے لگتے ہیں۔ (مثلاً: کرتا تھا تو کیوں رہا اب کاہے پچھتائے/ بووے پیڑ ببول کا آم کہاں سے کھائے)۔ تقسیم ہند کی دو تین دہائیوں کے بعد جب بھارت کے مسلمانوں نے سیاسی وجوہ سے مشترکہ تہذیب کا تصور اختیار کیا اور قوم پرستانہ تاریخ نویسی کو فروغ ہوا تو کبیر کو اردو شاعری کی روایت میں جگہ ملنا شروع ہوئی۔ ادھر پاکستان کے مسلمان دوسری طرح کی سیاسی وجوہ سے علیحدگی پسندانہ تہذیب کا تصور قبول کرنے پر مائل ہوئے، اس لیے اردو ادب کا آغاز دکن کے اسلامی عہد سے کیا گیا۔ اگر چہ دکنی شاعری میں متعدد مقامی، فوک لور کے عناصر ہیں **(۳۲)**، مگر اسے اردو ادب کا اوّلین باب، شاید اس لیے سمجھا گیا کہ اس سے 'اردو کی شاہی سرپرستی' کے بیانیے کی تائید ہوتی تھی! اور پھر یہی بیانیہ اردو کو محض مسلمانوں کی زبان سمجھے جانے کی راہ ہموار کرتا ہے۔ حالاں کہ کبیر کے زمانے (۱۴۴۰ـ۱۵۱۸) اور دکنی بادشاہوں کے زمانے (بیجاپور: ۱۴۹۰تا۱۶۸۶؛ عادل شاہی: ۱۵۱۸تا۱۶۸۷) میں کوئی زیادہ فرق نہیں تھا۔ نیز کبیر کا بنارس، دکن کے مقابلے میں دہلی کے کہیں زیادہ قریب تھا!

حواشی

۱۔ ''تسخیر ہند کے لیے ترک افغانی جواز مذہبی رو سے نظریہ ءجہاد تھا، یعنی کفار کے خلاف مذہبی جنگ''۔
[عزیز احمد، برصغیر میں اسلامی کلچر (ترجمہ جمیل جالبی)، ادارہ ثقافت اسلامیہ، لاہور، ۲۰۰۵، طبع سوم، ص ۱۱۵]

۲۔ گارسیں دتاسی، مقالات گارساں دتاسی، جلد دوم، انجمن ترقی اردو، کراچی، ۱۹۷۵، ص ۱۲۹۔

۳۔ ایڈورڈ سعید، Culture and Imperialism، ونٹاژ، انگلینڈ، ۱۹۹۴، ص ۸۔

۴۔ بل اشرافت، Post-colonial Studies: The Key Concepts، روٹلیج، امریکا و کنیڈا، ۲۰۱۳، ص ۳۸۔

۵۔ ہربنس مکھیا، The Mughals of India، بلیک ول پبلشنگ، میلڈن، امریکا، ۲۰۰۴، ص ۲۷۔

۶۔ عزیز احمد، برصغیر میں اسلامی کلچر، متذکرہ بالا، ص ۱۳۰ـ۱۳۱۔

۷۔ بی۔این۔پانڈے، اسلام اور ہندستانی ثقافت، (ترجمہ تقی رحیم)، خدابخش اورینٹل پبلک لائبریری، پٹنہ، ۱۹۹۸، ص ۵۰۔

۸۔ اقتدار عالم خان، Historical Dictionary of Medieval India، دی سکیر کریو پریس، میری لینڈ، ۲۰۰۸، ص ۴۲۔

۹۔ نیتی ایم۔سدرنگانی، Bhakti Poetry in Medieval India: Its Inception, Cultural Encounter and Impact، سروپ اینڈ سنز دہلی، ۲۰۰۴، ص vi

۱۰۔ ڈاکٹر تاراچند، تمدن ہند پر اسلامی اثرات، (مترجم محمد مسعود احمد)، مجلس ترقی ادب، لاہور، ص ۲۴۷۔

۱۱۔ ڈاکٹر ایڈورڈ سی سخاو، البیرونی کا ہندوستان (ترجمہ عبدالحی، مرتبہ قیام الدین احمد)، سنگت پبلشرز، لاہور، ۲۰۰۷، ص ۳۰۔

۱۲۔ عزیز احمد، برصغیر میں اسلامی کلچر، متذکرہ بالا، ص ۱۲۷ـ۱۲۸۔

۱۳۔ رومیلا تھاپر، سومناتھ (ترجمہ ریاض صدیقی)، فکشن ہاؤس، لاہور، ص ۱۷۷ـ۱۷۸۔

۱۴۔ ہیبر ماس، The Structural Transformation of the Public Sphere (ترجمہ ٹامس برگر)، ایم

آئی ٹی پریس، امریکا، ۱۹۹۱ء،ص ۵ تا ۸۔
۱۵۔ حمزہ علوی، جاگیرداری اور سامراج (ترجمہ طاہر کامران)، فکشن ہاؤس، لاہور، ۲۰۱۰ء، ص ۲۷۔۲۸۔
۱۶۔ ایضاً، ص ۴۲۔ ۱۷۔ عزیز احمد، برصغیر میں اسلامی کلچر، متذکرہ بالا، ص ۱۳۳
۱۸۔ جیک ووڈس، An Introduction to Neo-colonialism، لارنس اینڈ وشارٹ، لندن، ۱۹۶۷ء، ص ۲۳۔۲۴
۱۹۔ بابا فرید، آکھیا بابا فریدنے (مرتبہ محمد آصف خاں)، پاکستان پنجابی ادبی بورڈ، لاہور، ۱۹۷۸ء، ص ۱۸۰
۲۰۔ بابا نانک، کلام نانک بمعہ فرہنگ (مرتبہ ڈاکٹر جیت سنگھ سیتل)، بھاشا وبھاگ پنجاب، پٹیالہ، س ن، ص ۵۴۳
(لالو: بابا گورونانک کا ساتھی بھائی لالو۔ بابر کے حملے کے وقت بابا گورونانک ایمن آباد میں موجود تھے، جب بابر نے اس قصبے پر حملہ کیا تھا)
۲۱۔ احمد سلیم (مرتب)، لوک واراں، نیشنل کونسل آف دی آرٹس، اسلام آباد، ۱۹۷۱ء، ص ۴۵
[اس وار میں دُلّے بھٹی کی ماں لدھی اپنے دوسرے بیٹے مہرو پوستی سے منت سماجت کرتی ہے۔]
۲۲۔ ایچ۔ جی۔ ریورٹی، Selections from the Poetry of the Afghans, from the 16th to the 19th Century، ولیمز اینڈ نورگیٹ، لندن، ۱۸۶۲ء، ص ۱۴۲۔
۲۳۔ فارغ بخاری، رضا ہمدانی (مترجمین)، خوشحال خاں خٹک کے افکار، نیا مکتبہ، پشاور، ۱۹۵۲ء، ص ۲۳۔
۲۴۔ ایضاً، ص ۵۰۔۵۱۔ ۲۵۔ اقبال، کلیات اقبال (اردو)، اقبال اکادمی، لاہور، ۲۰۰۰ء، ص ۴۸۴۔
۲۶۔ جون۔ ای۔ جوزف، Language and Politics، ایڈنبرا یونیورسٹی پریس، ایڈنبرا، ۲۰۰۶ء، ص ۲۔
۲۷۔ ڈاکٹر سید عبداللہ، ادبیاتِ فارسی میں ہندوؤں کا حصہ، مجلس ترقی ادب، لاہور، ۱۹۶۷ء، ص ۲۹۔
۲۸۔ مظفر عالم، The Culture and Politics of Persian in Precolonial Hindustan، مشمولہ Literary Cultures in History (مرتبہ شیلڈن پولاک)، یونیورسٹی آف کیلی فورنیا پریس، کیلی فورنیا ۲۰۰۳ء، ص ۱۴۰۔
۲۹۔ ڈاکٹر سید عبداللہ، ادبیات فارسی میں ہندوؤں کا حصہ، متذکرہ بالا، ص ۱۹۔
۳۰۔ ابوالفضل علامی، آئین اکبری، جلد اوّل (انگریزی ترجمہ ایچ۔ بلوخمان)، بپٹسٹ مشن پریس، کلکتہ، ۱۸۷۳ء، ص ۱۹۵۔
۳۱۔ پروفیسر محمد حسن، دہلی میں اردو شاعری کا تہذیبی وفکری پس منظر، اردو اکادمی، دہلی، ۲۰۰۳ء، ص ۹۸۔۹۹۔
۳۲۔ قلی قطب شاہ کے چند اشعار دیکھیے، جن میں الفاظ سے تلمیحات اور تصورِ عشق تک مقامی ہندی عناصر ہیں:

صبر سوں معمور تھا مندر سو منج دیوانے کا — عشق آپی آ کیا سودا سو میرے خانے کا
پیا باج پیالہ پیا جائے نا — پیا باج یک تل جیا جائے نا
کہی تھی پیا بن صبوری کروں — کھیا جائے اما کیا جائے نا
پیا مج سوں یوں مل کہ جھل جائے دوتن — میں ہوں تیری ماتی تو ہے میرا ماتا